

***Contra os semi-sábios – notas sobre a racionalidade
nos Pensamentos de Blaise Pascal***

Simão de Almeida Garrett Lucas Pires

Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral

**Setembro
2014**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do
Professor Doutor Nuno Vieira da Rosa e Ferro

Versão corrigida e melhorada após defesa pública da tese

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Nuno Ferro por me ter feito olhar para as coisas de uma maneira nova.

Agradeço também à Professora Marta Mendonça e ao Professor Mário Jorge de Carvalho por aquilo que me ensinaram acerca da filosofia e acerca do valor do trabalho.

E agradeço à Nini, pela luz e pela paciência.

Simão Lucas Pires

RESUMO

Ao longo dos *Pensamentos*, Pascal expressa a sua antipatia filosófica por alguns tipos de pensadores. Um desses *tipos* de pensadores corresponde à figura do "demi-savant". Os "demi-savants", ou *semi-sábios*, caracterizam-se essencialmente por uma *pretensão de saber* fracassada: são homens que julgam estar na posse de um saber que na verdade não possuem.

O objectivo desta investigação é fixar, com o maior detalhe possível, o que está em causa na denúncia dos *semi-sábios* — um aspecto pouco trabalhado no âmbito dos estudos sobre o pensamento de Pascal. A primeira parte da investigação consiste assim na delimitação formal da categoria *semi-sábios*. Quais são as notas definitórias destes pensadores? Que tipo de erro está em jogo na sua atitude? Que opiniões fazem de alguém um *semi-sábio*? Estas perguntas acabam rapidamente por nos levar a outras, que dizem directamente respeito à tentativa de determinação do *poder de fogo* da razão humana. Com efeito, o fundamento filosófico da crítica aos *semi-sábios* é o diagnóstico arrasador que Pascal faz da *capacidade* da nossa razão na tarefa do conhecimento — de tal modo que estudar o problema que os *semi-sábios* representam é estudar *sob um determinado ângulo* o problema geral da procura da verdade. Nesse sentido, depois de esclarecido o significado da designação *semi-sábio*, analisamos dois argumentos apresentados nos *Pensamentos* que visam contestar a compreensão habitualmente constituída acerca das possibilidades do homem na tarefa do conhecimento. Procuramos ainda, por último, desfazer possíveis equívocos quanto à fixação da posição de Pascal no campo da epistemologia. Embora haja poucas referências aos *semi-sábios* nos textos que compõem os *Pensamentos*, trata-se de uma figura que funciona como ponto de cruzamento de vários aspectos relevantes de um

problema que está no centro do projecto apologético de Pascal: o problema do modo de apuramento da verdade.

PALAVRAS-CHAVE: Pascal, *Pensamentos*, *demi-savants*, razão natural, epistemologia, conhecimento, verdade.

ABSTRACT

Throughout the *Pensées*, Pascal expresses his philosophical antipathy towards certain types of thinkers. One of those *types* of thinkers corresponds to the figure of the “*demi-savant*”. The “*demi-savants*” are essentially characterized by a failed *claim of knowing*: men who believe they possess a knowledge which in fact they do not.

The purpose of this research is to set, in the most possible detailed manner, what is at stake in the complaint against the “*demi-savants*” — a point which is subject of little work in the framework of studies of Pascal's thought. The first part of the research consists, then, in the formal delimitation of the category “*demi-savants*”. What are the defining notes of these thinkers? What kind of error is at stake in their attitude? What kinds of opinions make one a “*demi-savant*”? These questions quickly end up bringing us to other questions that are directly connected with the attempt of determination of the *fire power* of human reason. Indeed, the philosophical foundation of the critique against the “*demi-savants*” is the devastating diagnosis that Pascal does of the *capacity* of our reason in the task of knowledge — in such a way that studying the problem represented by the “*demi-savants*” is to study *from a certain angle* the general problem of the quest of truth. In this sense, after the meaning of the designation of “*demi-savant*” is clarified, we will analyze two arguments presented in the *Pensées* which aim to contest the commonly constituted comprehension on the possibilities of man in the task of knowledge. We are seeking, in the end, to undo possible misunderstandings concerning the fixation of Pascal's position in the field of

epistemology. Although there are few references to the “*demi-savants*” in the texts that comprise the *Pensées*, it is a figure that works as an intersection point of several relevant aspects of a problem which is in the center of the apologetic project of Pascal: the problem of the method of establishing the truth.

KEYWORDS: Pascal, *Pensées*, *demi-savants*, natural reason, epistemology, knowledge, truth.

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| Introdução | 8 |
| | |
| 1. O que é um <i>semi-sábio</i>? | 13 |
| | |
| 1.1. Análise do fragmento 101: notas essenciais do <i>semi-sábio</i>..... | 14 |
| 1.2. Análise do fragmento 90: a progressão cognoscitiva | 27 |
| | |
| 2. Sobre a extensão da categoria <i>semi-sábio</i> | 34 |
| | |
| 2.1. A fraqueza da razão natural | 34 |
| 2.2. O argumento da origem das faculdades | 44 |
| 2.3. O argumento da <i>posição</i> do ponto de vista na ordem do ser | 51 |
| | |
| 3. A necessidade de verdade: notas sobre o anti-cepticismo de Pascal..... | 66 |
| | |
| Conclusão | 76 |
| | |
| Bibliografia | 78 |

*Cinge os rins como um homem;
vou interrogar-te e tu responder-me-ás.
Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra?
Diz-mo, se a tua inteligência dá para tanto.*

Job, 38, 3-4

Introdução

Tanto a história da filosofia como a história da ciência podem ser vistas como uma espécie de *desfile de gala* dos conteúdos nos quais a *pretensão de saber* dos homens se traduz. No entanto, a primeira, ao contrário da segunda, tem a peculiaridade de também estar cheia de denúncias contra quem julga saber muito e até contra quem julga saber alguma coisa. Querer a verdade implica livrar-se dos erros. Nesse sentido, é mais ou menos claro que o exercício da filosofia corresponde sempre à afirmação de certas coisas e à *negação* de outras¹. Mas não é só isso que pretendemos vincar. Queremos chamar a atenção para o facto de haver na tradição filosófica uma linha de pensamento que sublinha a existência de obstáculos *difícilmente ultrapassáveis* na corrida ao conhecimento. Contra o sonho da clarividência humana, que alguns consideram mesmo ser a *miragem* da clarividência humana, estes pensadores tentaram pôr a nu a fraqueza da razão. É possível encontrar na história do pensamento ocidental uma série de textos nos quais as qualidades

¹ Poder-se-ia objectar que não é assim no caso dos cépticos. Trata-se, de facto, de um caso peculiar, bastante complexo e cuja análise exigiria mais do que uma nota de rodapé; mas parece-nos que a regra enunciada, segundo a qual *a filosofia corresponde sempre à afirmação e à negação de certas coisas*, também se aplica à filosofia de Pirro e dos seus herdeiros modernos. Apesar de o cepticismo assentar na recusa em fazer afirmações positivas acerca das *realidades subjacentes às aparências* (cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londres, 1933, I, 1-18, pp. 2-13), a verdade é que *isso mesmo*, esse ideal programático, exprime a defesa de uma tese - e, nessa medida, afirma alguma coisa. Expliquemo-nos melhor. Seja porque nunca estão reunidas as condições para um assentimento seguro, seja porque o desprendimento em relação à fixação da verdade é o único caminho para a quietude, seja pelos dois motivos, os cépticos recusam-se a emitir uma opinião acerca da realidade que tenha a pretensão de corresponder a um juízo ontologicamente válido. Porém, ainda que de um modo não expresso, a adopção de tal atitude corresponde a uma posição entre outras, e traduz, nessa medida, uma preferência do sujeito, a defesa de uma tese *em detrimento* de outras. Quando um céptico se recusa a emitir um juízo dogmático sobre se A é melhor do que B, por exemplo, a sua indefinição funda-se numa tese tão determinada como todas as outras: a tese segundo a qual *é impróprio defender dogmaticamente um ponto de vista*. A possibilidade de distinguir um céptico de um dogmático pressupõe que corresponde ao primeiro um conteúdo diferenciador, uma determinada *forma de ser* susceptível de ser traduzida por meio de proposições afirmativas e proposições negativas. O céptico, ainda que não afirme nem negue mais nada, afirma *performativamente* a superioridade do cepticismo e nega *performativamente* a superioridade do dogmatismo.

intelectuais dos autores são aplicadas, não a estabelecer mais uma versão acerca da verdade do cosmos, mas a pôr em causa a suposta sabedoria dos sábios e o pretensão poder dos homens para vencerem a obscuridade da existência. O que une estes autores, muitos deles separados por visões da vida completamente diferentes, é o reconhecimento de uma *desproporção* que insiste em instalar-se no ponto de vista humano. É o reconhecimento de que, na *pretensão de saber* dos homens, tende a haver uma quota maior de *pretensão* do que de *saber*.

Pascal é um dos representantes desta ofensiva contra a ideia de que a razão humana está habilitada a um domínio epistémico do acontecimento em que nos vemos lançados. O tom dos seus textos acerca da *capacidade* da razão natural e o lugar que essa reflexão ocupa no quadro dos *Pensamentos* mostram que se trata de um tema de importância capital na sua antropologia. Pascal insurge-se em alguns fragmentos de maneira muito incisiva contra a presunção e a falta de lucidez dos que julgam saber, por si, alguma coisa de significativo e de sólido sobre o que se passa *aqui*. Podemos dizer que, pelo carácter ao mesmo tempo vigoroso e aparentemente paradoxal das suas teses, a posição de Pascal a este respeito tem um interesse especial.

Importa fazer um breve esclarecimento sobre o ângulo a partir do qual a sua perspectiva será estudada. Entre os vários ataques que compõem os *Pensamentos*, ora visando Descartes, ora visando os estóicos, ora visando os defensores das religiões falsas², não falta uma denúncia do erro de um *tipo* mais genérico de pensador, no qual os anteriores se incluem, bem como o leitor e o autor destas linhas, caso não tomem precauções contra uma tentação inerente à actividade reflexiva — o "demi-savant". Esta figura, o *semi-sábio*, constitui o ponto de partida da nossa investigação. A partir dos elementos dispersos pelos *Pensamentos*, tentaremos reconstituir, de uma forma

² Mais uma vez, importa referir o estatuto especial da via céptica. Também os cépticos são criticados, fortemente criticados, ao longo dos *Pensamentos* (cf. fr. 110, 131, 406, 619, 694). Mas não os mencionamos aqui, nesta enunciação que reúne algumas formas de pensamento visadas por Pascal, pela simples razão de que os cépticos estão do lado do autor no combate filosófico que nos propomos analisar. Embora não constitua para Pascal, de nenhum modo, o ponto de vista *globalmente adequado*, o cepticismo corresponde na perspectiva do autor a uma visão parcialmente lúcida - e é na sua forma de pensar que encontra alguns dos elementos que compõem a sua própria denúncia da *fraqueza da razão*, que constitui o fundamento filosófico da crítica aos *semi-sábios*.

resumida e concentrada apenas nos pontos essenciais, a crítica que Pascal faz àqueles a quem tal designação faz justiça. O nosso objectivo neste estudo é formular os princípios fundamentais do ataque contra os semi-sábios que se encontra desenvolvido nos *Pensamentos*. Trata-se — como o título do estudo sugere — de analisar o *Contra os Semi-sábios* que Pascal nunca escreveu, mas podia ter escrito³.

A partir da análise do que está em causa nesta figura, procuraremos nas próximas páginas descrever alguns aspectos da forma como Pascal se posiciona perante o problema da descoberta da verdade, com a intenção principal de perceber quais são e quais não são as possibilidades da razão humana na tarefa do conhecimento. Estamos em condições de chegar a uma verdadeira compreensão do acontecimento vital, ou, pelo menos, de algumas *regiões* deste acontecimento? A resposta de Pascal é complexa, como faremos questão de explicar, mas afirma de modo peremptório a *insuficiência* da razão natural no cumprimento dessa tarefa. O problema que está em causa é então o de determinar o porquê de Pascal — contra uma aspiração natural dos homens e contra o *sonho* que enforma o projecto filosófico — defender que o *poder de fogo* da razão não está à altura daquela que parece ser a sua incumbência decisiva. Como se pode imaginar, este problema envolve um vastíssimo conjunto de determinações, que não é possível abarcar nos limites da presente investigação. Limitar-nos-emos a traçar um retrato *genérico* do pensamento de Pascal sobre o problema da *fraqueza da razão*, e não nos propomos focar senão aqueles aspectos indispensáveis à compreensão da denúncia dos *semi-sábios* feita nos *Pensamentos*. Há algumas perguntas que são úteis para entrar no núcleo do problema. O que é um *semi-sábio*? Quando se refere aos "demi-savants", quem é que Pascal está a acusar? O que é que tem a dizer contra eles?

³ Entre os autores cristãos dos primeiros séculos d. C., era frequente baptizar um certo tipo de obras — as que tinham por objectivo denunciar a falsidade das opiniões dos seus inimigos intelectuais — com títulos começados pela preposição "contra". Os exemplos são múltiplos: *Adversus Haereses*, de Ireneu de Lyon; *Contra academicos*, de Agostinho; *Contra Rufinum*, de Jerónimo; etc. À semelhança do que acontece nessas obras, onde os autores criticam o que lhes parece errado em determinadas formas de pensar, pretendemos neste estudo apresentar um resumo daquilo que Pascal tem a dizer contra um adversário específico: os *semi-sábios*. É este paralelismo que justifica o título da dissertação.

O facto de a expressão "demi-savants" só aparecer uma vez nos *Pensamentos*, no fragmento 101⁴, não parece particularmente animador — tendo em conta que a via que nos propomos seguir para determinar o alcance da *razão natural* é, como já se disse, a análise da figura do *semi-sábio* nos escritos de Pascal. Mas quem procura nos textos de Pascal uma análise cuidada do problema para que a expressão "demi-savants" remete não deve perder a esperança. Há pelo menos mais dois fragmentos nos quais são usadas expressões com um sentido idêntico: "demi-habiles" e "entendus", nos fragmentos 90 e 83, respectivamente. E, mais importante do que isso, encontramos a ideia que está na base de tais epítetos tratada de modo bastante desenvolvido ao longo de vários passos dos *Pensamentos*.

As notas que Pascal deixou escritas acerca da estrutura da apologia que nunca chegou a existir, e da qual os *Pensamentos* são o esboço, apresentam a primeira parte da mesma como uma exposição da "*miséria do homem sem Deus*"⁵. O mesmo será dizer que estaria aí em causa um ataque à *pretensão de auto-suficiência* que preside de maneira espontânea ao desempenho vital de cada um de nós⁶. Mostrar que o homem é *miserável* sem Deus é fazer ver que, deixado a si, deixado às suas capacidades e encerrado no horizonte da sua própria finitude, o homem encontra-se numa situação existencial radicalmente precária e problemática. Alguns dos textos que fazem parte dos *Pensamentos* são, neste sentido, a versão inacabada de um projecto de estilhamento da *forma inchada de auto-identificação* que faz com que um homem viva *seguro de si* apesar de se encaminhar para a morte, apesar de a sua vontade fraquejar quando não seria suposto, apesar de não ter grandes pistas sobre o

⁴ É a conclusão que tiramos das nossas leituras dos *Pensamentos*, nas edições de Louis Lafuma e de Michel Le Guern, e da consulta do *index* desta última (cf. PASCAL, Blaise, *Pensées*, Éd. Michel Le Guern, Éditions Gallimard, Paris, 2004, p. 732). A numeração dos fragmentos dos *Pensamentos* que seguimos a é a definida por Lafuma (cf. PASCAL, Blaise, *Œuvres Complètes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963).

⁵ Cf. fr. 6: "(1) *Partie. Misère de l'homme sans Dieu.* / (2) *Partie. Félicité de l'homme avec Dieu.*"

⁶ De facto, o problema do orgulho — o problema de a auto-identificação humana estar tendencialmente constituída num *excesso* em relação ao que o sujeito realmente é — é para Pascal um dos problemas antropológicos fundamentais. Para um aprofundamento do significado da noção em causa, veja-se a definição de *superbia* apresentada por Agostinho na *Cidade de Deus* (cf. *Civitate Dei*, I, XIV, c. XIII) e as páginas de Cornelius Jansenius acerca do *desejo de independência* (cf. *Traduction d'un discours de la reformation de l'homme interieur, où sont établis les veritables fondemens des vertus chrestiennes, selon la doctrine de Saint Augustin*, trad. Arnauld d'Andilly, P. le Petit, Paris, 1642).

que anda *cá* a fazer — em suma, apesar de a vida negar, ou parecer negar, as principais promessas que ela própria alimenta⁷. Ora, uma das vias desse estilhaçamento, talvez até aquela que se encontra mais desenvolvida no conjunto dos fragmentos, prende-se precisamente com a tarefa do conhecimento. Há uma tentativa de mostrar que, confinados à luz da nossa própria razão, não somos capazes de chegar a um conhecimento certo e sólido da verdade. "*Desejamos a verdade e só encontramos em nós incerteza*"⁸, escreve Pascal, e tenta mostrar que assim é. Se assim for, fica destruído um dos pilares nos quais assenta a nossa *pretensão de suficiência*: o pilar da suficiência epistémica.

Esta nota introdutória acerca dos *Pensamentos* serve para deixar claro que, embora Pascal tenha escrito poucas vezes a designação "demi-savant", não é de nenhum modo descabido defender que um dos seus objectivos principais consiste em desmascarar a fraude a que costuma corresponder a *pretensão de saber* dos homens. Pode-se afirmar com toda a propriedade que o *semi-sábio*, de forma mais ou menos discreta, é uma figura relevante no empreendimento antropológico que está em jogo nos *Pensamentos*. É uma figura cuja focagem obriga a prestar atenção a diferentes aspectos de um problema decisivo no retrato do homem que Pascal nos deixou: o problema do conhecimento, da nossa relação com a verdade.

⁷ O assombro que transparece nos textos de Pascal, e que torna a sua escrita particularmente incisiva e marcante, parece decorrer do reconhecimento, por parte do autor, do estranhíssimo carácter contraditório da existência humana. Podemos dizer que a circunstância de a vida dos homens corresponder à *negação* daquilo mesmo que está em causa no modo como se constitui o fenómeno originário do *interesse por si* — pelo menos segundo a perspectiva a partir da qual a vida tende a ser compreendida — funciona como o *dínamo* da reflexão desenvolvida nos *Pensamentos*. É a descoberta de si como estando longe daquilo que a existência humana requer, como sentido, que torna especialmente urgente a clarificação de qual a cura para a vida. O que está em jogo no projecto apologético de Pascal é a defesa do sistema de sentido que ao mesmo tempo *explica* e *redime* este carácter contraditório da existência. Cf. fr. 401: "*Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude./ Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort./ Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur.*"

⁸ Cf. fr. 401.

1. O que é um *semi-sábio*?

O que define a personagem principal do nosso estudo é a confiança na profundidade e na solidez do próprio saber — uma confiança muito pouco lúcida, afinal de contas, fundada numa relação frouxa com os princípios de que dispõe e numa perspectiva errada acerca das capacidades da razão humana. É isto que nos propomos explicar de forma detalhada.

A vontade de arrumar de maneira lógica as determinações que dizem respeito ao *semi-sábio*, dispersas pelos *Pensamentos*, leva-nos a dividir a denúncia aí feita em duas partes. A primeira parte consiste na *definição formal* do que é um *semi-sábio* e no levantamento de alguns aspectos relevantes do erro que lhe corresponde. Mas o combate de Pascal contra os *semi-sábios* não se fica pelo mero *reconhecimento da possibilidade de engano*, por parte do ponto de vista humano, na avaliação da qualidade epistémica daquilo que é tido como *saber*. Por outras palavras, não se fica pelo mero *reconhecimento* da existência de pensadores que tomam por *conhecimento* algo que não o é. Pascal insurge-se ainda contra o *pressuposto fundamental* da atitude dos *semi-sábios*, um pressuposto que, sem alarido e como que silenciando a sua natureza controversa, tende a dominar a forma como pensamos: a tese segundo a qual *a razão humana está em perfeitas condições de compreender*, se não tudo, pelo menos algumas partes significativas do acontecimento no qual estamos lançados. A segunda parte da denúncia dos *semi-sábios* consiste, assim, na identificação do *erro formal* descrito na primeira parte com a totalidade das tomadas de posição assentes na convicção de que a razão natural tem a capacidade de compreender, de forma cabal, pelo menos algumas *regiões* do acontecimento vital.

1.1. Análise do fragmento 101: notas essenciais do *semi-sábio*

Prestemos atenção aos fragmentos nos quais há referências directas aos *semi-sábios*, com o objectivo de circunscrever o que está em causa nesta figura. Começemos pelo fragmento 101:

Le peuple a des opinions très saines. Par exemple:

*1. d'avoir choisi le divertissement, et la chasse plutôt que la prise. Les demi-savants s'en moquent et triomphent à montrer là-dessus la folie du monde, mais par une raison qu'ils ne pénètrent pas, on a raison.*⁹

Trata-se da única passagem dos *Pensamentos* na qual o termo "demi-savants" é usado, como se disse na introdução. Nela, expõe-se três traços fundamentais dos "demi-savants".

O primeiro deles é a *pretensão de superioridade* em relação às opiniões do "peuple". Os *semi-sábios* são sempre descritos por Pascal em oposição ao "peuple", que é a outra personagem principal deste fragmento. Importa, por isso, entender em primeiro lugar qual o significado desta figura que aparece em vários fragmentos dos *Pensamentos*¹⁰.

A leitura desses fragmentos permite concluir que uma das características do "peuple" — a que nos interessa focar neste momento — é uma certa *espontaneidade*, uma certa *naturalidade* ou falta de reflexão na hora de tomar posições acerca do que quer que seja. Podemos dizer que o "peuple", na terminologia pascaliana, representa uma forma de pensar definida pela *aceitação* das primeiras impressões acerca dos estados de coisas. Corresponde àquilo a que na linguagem corrente chamamos

⁹ Decidimos citar este fragmento tal como é apresentado na já referida edição de Michel Le Guern, uma vez que a fixação do texto aí adoptada permite compreender melhor do que na edição Lafuma um dos aspectos para que se pretende chamar a atenção. Cf. fr. 93 (ed. Le Guern) e fr. 101 (ed. Lafuma).

¹⁰ Cf. fr. 83, 90, 95, 101, 186, 219, 648.

homens comuns ou o *vulgo*. Com efeito, alguns dos fragmentos que se referem ao vulgo enquadram-no numa progressão de posições possíveis diante de um problema, e fazem-no corresponder sempre ao *primeiro estágio* das opiniões sobre o problema em causa — aquele estágio que se identifica com a perspectiva mais frequente ou a que decorre de inclinações naturais dos homens.

No excerto sob análise, apresenta-se como exemplo das opiniões do vulgo a forma favorável como este encara o *divertissement*. O exemplo tem a ver, portanto, em sentido genérico, com a resposta do vulgo à pergunta "o que fazer?"¹¹. É um exemplo que ajuda a esclarecer o que está em causa nesta figura. O vulgo (entenda-se: a caricatura que importa ter em conta) não tem uma teoria muito complexa acerca do caminho para a felicidade. Não perora acerca da *estrutura contraditória da existência humana*, nem discute se a *estratégia de obtenção da impassibilidade* defendida pelos estóicos é ou não é, afinal de contas, uma forma de viver preferível ao *abandono da fixação à verdade* que os cépticos propõem. A aceitação da validade dos juízos que o ponto de vista emite *de modo espontâneo* acerca dos estados de coisas é, como se disse, uma das características fundamentais do vulgo. No que diz respeito ao desempenho existencial, à forma de responder na prática à pergunta "O que fazer?", essa característica traduz-se na crença de que as coisas que à primeira vista lhe

¹¹ A noção de *divertissement* que nos é apresentada em alguns textos dos *Pensamentos* designa um determinado *modo de desempenho vital*. O mesmo é dizer que designa um determinado modo de responder à pergunta fundamental "O que fazer?", ainda que os sujeitos embarcados no *divertissement* não tenham habitualmente uma relação crítica com esta pergunta. A reflexão pascaliana em torno da noção de *divertissement* é complexa e insusceptível de ser explicada aqui de forma cabal. Interessa-nos apenas fazer um esclarecimento muito genérico acerca do fenómeno em questão. Este modo de desempenho vital caracteriza-se, entre outras coisas, por uma permanente ocupação do sujeito com empreendimentos regionais, com sucessivos empreendimentos regionais, nos quais se ancora a promessa de felicidade que vai prestando significado à vida — de tal maneira que o sujeito tem sempre o olhar desviado de si próprio e tenta resolver a *tensão desiderativa* por meio do contacto com objectos incomensuráveis com o que esta requer. A forma como Pascal se refere ao *divertissement* apresenta-o como a estratégia de *fuga* do sujeito à *óptica de estado*. Trata-se de uma fuga à consideração da própria situação vital, através da *imersão* em empreendimentos regionais, através de uma contínua agitação, fundada na circunstância de tal consideração produzir sempre, em cada caso, e independentemente do património vital já adquirido, o reconhecimento da radical insuficiência do estado em causa. Os fragmentos seguintes são particularmente relevantes no que diz respeito à compreensão do fenómeno do *divertissement*: 10, 36, 132, 133, 136, 137 e 139. Para uma análise aprofundada do complexo de determinações em jogo no modelo do *divertissement*, cf. NOBRE, Margarida Dias, *Divertissement, Fuga e Miragem no pensamento de Pascal*, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.

parecem boas são boas, e devem ser procuradas, e na crença de que as coisas que à primeira vista lhe parecem más são más, e devem ser evitadas. O vulgo é partidário do *divertissement*, não porque tenha consciência de que estar permanentemente ocupado com actividades que impedem o confronto consigo mesmo é uma tática inteligente para escapar aos efeitos sensíveis da *estrutural insuficiência de qualquer estado vital*¹², mas pelo simples motivo de que experimenta tédio na ausência de agitação e experimenta algo mais agradável do que tédio quando se entretém com a televisão, com o futebol ou com alguma outra coisa. Quando Pascal se refere às opiniões do vulgo, refere-se, portanto, a opiniões que não decorrem de uma reflexão minimamente aprofundada sobre os assuntos, opiniões que não são alvo de *incidência temática*, opiniões de quem está *embarcado* num comportamento natural ou automático, sem perspectiva sobre as alternativas possíveis e sem uma visão esclarecida das determinações de cada vez em jogo.

Ora, os *semi-sábios* distanciam-se das opiniões do vulgo e da sua forma de pensar. Quer isto dizer, em primeiro lugar, que uma das notas definitórias dos *semi-sábios* consiste num certo *desenvolvimento* da perspectiva, isto é, num avanço reflexivo relativamente à perspectiva que se encontra *dada à partida* (embora seja importante ressaltar que o *grau de acuidade* das suas conclusões está ainda por determinar). Ao contrário do vulgo, que aceita as primeiras impressões que a apresentação dos estados de coisas lhe provoca, os *semi-sábios* caracterizam-se por defender opiniões — digamo-lo com prudência — não *tão* precipitadas ou não *tão* espontâneas acerca dos acontecimentos. As opiniões dos *semi-sábios* não são as opiniões *irreflectidas* do vulgo. O ponto que pretendemos vincar, no entanto, não se prende apenas com esta *diferença* entre as duas figuras, mas também com o *modo como os semi-sábios vêem o vulgo*. A relação que os semi-sábios mantêm com as

¹² O que está em causa nesta expressão é a tese — defendida por Pascal no contexto da sua reflexão acerca do *divertissement* — segundo a qual nenhum estado vital, nem mesmo o mais *rico* que se possa imaginar, está em condições de satisfazer a fome de que o desejo humano é portador; de tal modo que todas as conquistas possíveis ficam aquém da meta em cuja referência se constituem. A figura do rei, tal como apresentada por Pascal, pretende ilustrar isso mesmo (cf. fr. 136, 137). Podemos citar, a este propósito, a formulação ácida com que o Barão de Teive abre a sua única obra, *A Educação do Estóico*: “Desceu sobre nós a mais profunda e a mais mortal das secas dos séculos — a do conhecimento íntimo da vacuidade de todos os esforços e da vaidade de todos os propósitos.” Cf. TEIVE, Barão de, *A Educação do Estóico*, Assírio e Alvim, Lisboa, 2003, p. 17.

peças comuns, com o *vulgo*, está marcada pela rotulação destas como seres susceptíveis de zombaria — e isto porque, em resultado da falta de reflexão referida, sustentam opiniões que são tidas pelos *semi-sábios* como absurdas. Para descrever essa relação, Pascal utiliza o verbo "*se moquer*", que traduz precisamente a ideia de zombaria, de troça. Podemos afirmar, pois, concluindo o que temos a dizer acerca da primeira característica posta em evidência no excerto, que os "*demi-savants*" se caracterizam pela superação da *compreensão espontânea* na qual o ponto de vista humano se vê lançado, à partida, e pela *pretensão de superioridade* em relação a quem se mantém preso — de forma dita *ridícula e pouco aguda* — a essa mesma forma de compreensão.

A segunda característica definidora do "*demi-savant*" que se retira do excerto, e que está intrinsecamente ligada à primeira, é aquela que a utilização do verbo "*triumpher*" assinala. Os *semi-sábios* "*triunfam*", isto é, têm uma impressão de êxito, porque a sua opinião é identificada como correspondendo a um grau de lucidez satisfatório. A *pretensão de superioridade* a que fizemos referência nos parágrafos anteriores funda-se na ideia que os *semi-sábios* têm acerca das suas opiniões: a ideia de que estas são muito boas, de que estas são óptimas. Por outras palavras, funda-se na atribuição do estatuto de *saber válido* ao conteúdo das suas opiniões. É certo que isto acontece, em alguma medida, com todas as opiniões — se não for assim, se uma opinião não for tida como válida, não será mantida. O que está em jogo no caso dos *semi-sábios* que Pascal ataca é uma *vincada e segura convicção* da qualidade epistémica daquilo em que acreditam. Expliquemo-nos melhor. Defender opiniões significa considerá-las válidas, como dissemos; mas é possível, ainda assim, manter alguma prudente desconfiança em relação à *solidez* da nossa perspectiva, em relação à sua acuidade ou à sua completude. A circunstância de a convicção de verdade estar sempre associada à defesa de opiniões não impede a possibilidade de reconhecimento, por parte do sujeito em causa, de uma *margem de falibilidade* considerável do ponto de vista, e da incapacidade do mesmo no que diz respeito à compreensão de certos âmbitos da experiência humana. O que Pascal está a afirmar é que isso não é próprio dos *semi-sábios*. Próprio dos *semi-sábios* é atribuir um valor *especialmente elevado* às suas crenças, reconhecendo a sua perspectiva como uma

perspectiva com margem de erro reduzida e poder de apreensão notável. Destapando já um pouco o véu à terceira característica dos *semi-sábios*, podemos avançar, a propósito desta convicção, a fórmula seguinte: quanto maior for a confiança na qualidade epistémica das opiniões pouco lúcidas que tem, mais criticável, e mais *semi-sábio*, o semi-sábio é.

Por fim, o terceiro traço para que Pascal chama a atenção no excerto citado, e que completa esta primeira aproximação à figura do *semi-sábio*, prende-se com a *desqualificação* das pretensões acabadas de referir. Trata-se de uma característica que, como dissemos, a última frase do parágrafo anterior já denunciava, ao referir-se aos *semi-sábios* como portadores de *opiniões pouco lúcidas*. Afinal de contas, aquele que se julga muito superior ao comum dos mortais, aquele que pensa estar na posse do verdadeiro conhecimento, não prima pela lucidez. Não vê bem. Não chega ao fundo dos problemas. Resumindo: não é sábio. Aliás, o vulgo, a quem se opõe e de quem se ri, é que de alguma maneira¹³ tem razão — por razões que o *semi-sábio* não "penetra", por razões que o *semi-sábio* não é capaz de vislumbrar. Leia-se o que diz o texto: "*mais, par une raison qu'ils [os semi-sábios] ne pénètrent pas, on [o vulgo] a raison.*"¹⁴ Significa que a *pretensão de saber* dos *semi-sábios* corresponde a uma *pretensão falhada*, corresponde a uma fraude, devido à *falta de acuidade* do seu ponto de vista.

¹³ A expressão "de alguma maneira" não é despicienda: visa afastar um possível equívoco, que consistiria em tomar a posição do vulgo como a posição realmente sábia. A aparente simpatia de Pascal em relação ao vulgo não deve ser confundida com um eventual elogio da sua sabedoria. O vulgo é apresentado nos *Pensamentos* como alguém que não vive *na verdade*. É certo que na forma como Pascal se refere ao vulgo não transparece uma combatividade semelhante à que encontramos nas passagens sobre o semi-sábio: dá a ideia de que respeita mais o erro de um do que o do outro, como alguém que tolera mais o erro de uma criança do que o mesmo erro quando cometido por um adulto. As opiniões do vulgo, escreve Pascal, são *sãs*, querendo talvez dizer com isso que correspondem a uma compreensão espontânea, natural e não artificialmente pervertida, da existência. O vulgo tem uma espécie de intuição acerca das coisas, cega, sim, mas não totalmente descabida, e não corrompida pelo elevado grau de soberba que caracteriza o *semi-sábio*. O fragmento 79, porém, deixa bem claro que a posição de Pascal em relação à perspectiva do vulgo é uma posição crítica. Aí, depois de sublinhar que as opiniões comuns não são tão superficiais quanto se julga à primeira vista, porque estão bem *fundadas*, Pascal afirma: "*Mais il faut détruire maintenant cette dernière proposition et montrer qu'il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines, parce qu'il n'en sent pas la vérité où elle est et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très malsaines.*"

¹⁴ Cf. fr. 93 (ed. Le Guern) e fr. 101 (ed. Lafuma).

Apesar da aparente simplicidade da passagem citada, a compreensão do que está aqui em causa requer um esclarecimento acerca de um aspecto importante e peculiar do pensamento de Pascal. Só depois desse esclarecimento é que poderemos propor uma leitura adequada do excerto sob análise.

O ponto de vista a partir do qual se denuncia a falta de lucidez dos semi-sábios assume-se, ao fazê-lo, como o ponto de vista válido. Mas, como vimos há pouco, embora apareça aqui descrito como alguém que está enganado, o semi-sábio caracteriza-se também pela forte convicção de que as suas opiniões correspondem à perspectiva adequada. Estamos assim perante dois pontos de vista — o ponto de vista do fragmento e o ponto de vista do *semi-sábio* — igualmente convictos da sua qualidade epistémica, apesar de divergentes entre si. Ora, a possibilidade de haver duas conclusões defendidas com semelhante convicção, a respeito do mesmo problema, pressupõe a existência de diferentes formas de compreensão, as quais se podem dever ou a uma subjectividade irremediável ou a uma diferença entre os pontos de vista quanto ao *grau de exigência de acuidade*. É esta última hipótese que está aqui em jogo. Todo o discurso de Pascal contra os *semi-sábios* está assente na ideia de que a perspectiva destes é uma perspectiva que se satisfaz com conteúdos que são, na verdade, insatisfatórios — e isso acontece em função da *falta de exigência de acuidade* do seu ponto de vista. Os *semi-sábios* passam por *sábios*, com efeito, devido à óptica pouco rigorosa na qual o ponto de vista humano costuma estar embarcado, susceptível de ser confundida pela *aparência de saber* que caracteriza este tipo de pensadores.

Uma nota tem de ser feita a este propósito, antes de avançarmos. Os *semi-sábios* não são intrujões que enganam os outros, estando eles próprios plenamente conscientes da farsa. Não. Os *semi-sábios* estão enganados a respeito de si próprios. E, se passam por sábios aos seus próprios olhos, não o sendo, é porque *não consideram com suficiente acuidade as suas próprias teses*. Chegamos deste modo a um aspecto crucial, e ainda não suficientemente posto em relevo, da descrição dos *semi-sábios* feita por Pascal. O erro que lhes nega o estatuto de *sábios* resulta da falta de reflexão sobre as próprias teses. O *semi-sábio* reflecte acerca das teses irreflectidas do *vulgo*, e verifica, na sequência dessa reflexão, a debilidade ou inconsistência das opiniões por

ele mantidas; todavia, não estende o exame crítico àquilo que constitui a sua própria perspectiva — assemelhando-se dessa forma a um trabalhador que adormece a meio do trabalho e julga ter feito tudo o que lhe competia. É aí que reside o problema. O *semi-sábio* tem uma *reflexão directa* sobre as teses do vulgo, mas falta-lhe aquilo que podemos designar como uma *reflexão secundária* — uma reflexão crítica e aguda em relação ao seu próprio ponto de vista. Para resumir o que pretendemos deixar claro, podemos definir esta característica do *semi-sábio* como a versão epistémica daquele vício moral que consiste em apontar os defeitos dos outros sem nunca prestar a devida atenção às falhas do próprio.

Posto isto, compreender-se-á que é num quadro definido por um aumento da *exigência de acuidade* que os *semi-sábios* aparecem, não como os *sábios* que os próprios e outros julgam que são, mas como *semi-sábios* — isto é, como alguém que está aquém da sabedoria cuja posse reclama. Só a partir do momento em que os critérios segundo os quais se avalia a *qualidade epistémica dos conteúdos* se tornam mais apertados, mais exigentes, é que o carácter fraudulento da pretensão dos *semi-sábios* pode ser denunciado — como Pascal procura mostrar e como tentaremos tornar explícito. A identificação de todas as determinações que entram neste reforço da exigência de acuidade que tem lugar no pensamento de Pascal constituiria um trabalho de grande fôlego, que não é possível desenvolver no âmbito da presente investigação. Há, porém, entre os elementos que compõem essa mudança de óptica — mudança definida antes de mais por aquilo a que chamámos *reflexão secundária* —, uma peça que importa destacar, pela sua particular relevância no fragmento 101, cuja análise não perdemos de vista, e na forma como está construída a denúncia dos *semi-sábios*.

A tal peça particularmente relevante neste aumento da *exigência de acuidade*, para a qual queremos agora chamar a atenção¹⁵, é a noção de *razão dos efeitos*. Trata-

¹⁵ O nosso objectivo não consiste em fazer uma análise exaustiva do que está em causa na noção de *razão dos efeitos*; consiste apenas em explicar em que medida a entrada em cena deste operador de inteligibilidade corresponde a um acréscimo de exigência relativamente ao nível de *exigência de acuidade* dos *semi-sábios*. Para um esclarecimento mais completo acerca do significado da noção em causa, cf. THIROUIN, Laurent, “Raison des effets, essai d’explication d’un concept pascalien”, *XVII^e siècle*, n° 134, janv.-mars 1982, p. 31-50.

se de uma noção importante para compreender o erro que o fragmento 101 aponta aos *semi-sábios*. As ocorrências dos termos "demi-savants" e "demi-habiles", termos-chave do nosso estudo, incluem-se na secção dos *Pensamentos* intitulada "Raisons des Effets". E, de facto, esta noção desempenha um papel central nos fragmentos em que os termos são usados. Em *L'argumentation chez Pascal*, Dominique Descotes chama a atenção para a diferença entre o uso que Pascal faz da noção de *causa* e o uso que faz da noção de *razão dos efeitos*. Esta diferença ajuda a perceber em que medida a perspectiva assumida por Pascal corresponde a uma perspectiva de *horizonte alargado*, quando comparada com a compreensão do *vulgo* e com a compreensão dos *semi-sábios*. Da leitura do fragmento 136 dos *Pensamentos*, e com a ajuda do capítulo de Descotes dedicado à noção sob foco, depreende-se que a diferença entre *causa* e *razão dos efeitos* é uma questão de *profundidade explicativa*¹⁶.

No fragmento 136, Pascal procura explicar o que está na origem da infelicidade dos homens. Num primeiro momento, que depois é revisto, o texto começa por indicar que a infelicidade tem a ver com a circunstância de estarmos lançados em empreendimentos que envolvem poderes alheios, e cujas consequências, por isso, não somos capazes de controlar. Não é difícil compreender a tese. O naufrago naufraga porque se lança ao mar, e fica assim exposto à força das ondas; o transeunte é roubado, é espancado, e sofre com isso, porque decide atravessar uma rua onde a vontade dele não é a lei que as pessoas seguem; o aluno chumba no exame, e a tristeza apodera-se dele, porque se sujeita a um teste cujas perguntas não pôde determinar; etc. A infelicidade resulta normalmente de a vida, na sua imprevisibilidade e teimosia, negar aquilo que desejamos e aquilo que esperamos, sem que sejamos capazes de o evitar. Por outras palavras, ela resulta da *frustração do desejo* — e só parece haver possibilidade de *frustração do desejo* onde o que acontece não depende exclusivamente daquele cujo desejo está em causa. É esta ideia que leva Pascal a afirmar, ainda no início do mesmo texto, que "*toda a infelicidade dos homens vem de*

¹⁶ Cf. DESCOTES, Dominique, *L'argumentation chez Pascal*, PUF, Paris, 1983, pp. 299-300: "L'expression raison des effets appartient au vocabulaire technique de la physique. Elle ne se confond pas avec leur cause. Le fragment 136 marque bien la différence: la cause du malheur de l'homme, c'est le fait visible que l'agitation des affaires, du commerce et de la guerre l'empêche de demeurer en repos. La raison est d'un autre ordre: elle n'est pas visible, mais rationnelle; c'est un rapport que seul l'esprit connaît et qui est le principe de la cause, c'est à dire de cet instinct qui pousse l'homme au dehors."

uma só coisa, que é não conseguir ficar em repouso no seu quarto."¹⁷ O quarto representa nesta passagem a redução da exposição aos tais poderes que não se controla. No quarto, em princípio, não entra a guerra, nem os negócios, nem o mar, nem os exames, nem outras pessoas, nem qualquer outro potencial produtor de consequências indesejáveis. O quarto é um abrigo particularmente protegido em relação a essas coisas a que Pascal chama *causas* da infelicidade. Se os homens soubessem ficar em repouso no quarto, talvez não fossem tão infelizes, porque estariam menos expostos aos *caprichos* desta vida — desta vida que, sintomaticamente ou não, parece ter propósitos diferentes dos nossos.

No parágrafo seguinte do fragmento 136, porém, Pascal escreve: "*Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir les raisons (...).*"¹⁸ A passagem assinala, com clareza, uma distinção entre *causa* e *razão*. É depois de pensar "mais de perto" que Pascal ganha vontade de passar das *causas* às *razões*, o que corrobora a ideia de que a diferença entre estas duas noções é uma diferença de *profundidade* no que diz respeito à qualidade da explicação. Ao *olhar de perto* para o fenómeno da infelicidade humana, Pascal apercebe-se da insuficiência, enquanto explicação, da tese que identifica a origem da nossa infelicidade com acontecimentos como a guerra, os negócios, os conflitos com outros, etc. Se a explicação derradeira da nossa insatisfação existencial fosse essa, ficaria por explicar a circunstância de os homens não preferirem, de facto, *ficar em repouso no quarto* - a circunstância de não preferirem diminuir o nível de exposição às tais coisas que nos fazem infelizes. Parecem sobrar duas hipóteses: ou há uma explicação antropológica de outro tipo ou os homens são masoquistas. Este facto indesmentível da nossa experiência — a aversão à ausência de agitação — sugere que o fenómeno é mais complexo do que aquilo que a descrição das causas de infelicidade propõe. Embora a infelicidade esteja ligada à exposição a acontecimentos potencialmente inconvenientes, como se indicou atrás, um ponto de vista exigente

¹⁷ Cf. fr. 136: "*Quando je m'y suis mis quelque fois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre.*"

¹⁸ Cf. fr. 136.

quanto à acuidade percebe que faltam ainda algumas peças para que se constitua uma explicação antropológica satisfatória.

No seguimento do texto, a *razão* da infelicidade humana é apresentada. Pascal afirma que, na origem da insatisfação dos homens, está uma *desproporção* entre o que o desejo humano *pede* e o que os estados vitais — por mais abundantes que sejam — estão em condições de *dar*.¹⁹ A desproporção revela-se de modo claro nos momentos em que o sujeito, não tendo nada com que se distrair, fica a sós consigo próprio e sente tédio, ou seja, sente a insuficiência do seu estado — ainda que se trate de um rei a quem não falta nada do que é possível ter²⁰. Pelo contrário, esta desproporção que define a nossa existência *esconde-se* quando o sujeito está ocupado com projectos, com tarefas, com coisas que distraem da consideração do próprio estado e que — contra todas as estatísticas da experiência humana — prometem uma saciedade plena. O êxito do *divertissement* tem a ver com isto. Mas fixemo-nos apenas no aspecto desta explicação que interessa agora reter. O que permite explicar verdadeiramente a infelicidade dos homens é, assim, algo que não se vê à primeira vista e que é insusceptível de ser indicado apenas por meio de referências a actividades específicas, como a guerra, os negócios, etc. A explicação que faz justiça à complexidade do fenómeno apela, não apenas a actividades como estas, mas a *princípios constitutivos do humano*, a determinações de sentido que estão escondidas sob a aparência imediata daquilo que acontece. Descotes sintetiza o que queremos dizer, em *L'argumentation chez Pascal*. Ao tentar fixar a diferença entre as noção de *causa* e a noção de *razão*, escreve: "*a razão é de uma outra ordem: não é visível, mas racional*"²¹. A razão não é visível: não se encontra ao nível das impressões sensíveis, nem está num plano de apreensão imediata. A razão é racional: corresponde a um *princípio de inteligibilidade*, que, uma vez descoberto, torna compreensível o fenómeno em questão, integrando-o num quadro abrangente de sentido.

¹⁹ Cf. fr. 136.

²⁰ Veja-se a nota 12 deste estudo.

²¹ Cf. DESCOTES, Dominique, "L'argumentation chez Pascal", pp. 299-300.

Tomando em consideração a análise que Pascal faz do problema da infelicidade humana, percebemos como a entrada em cena da noção de *razão dos efeitos* enquanto requisito de compreensão traduz um aumento da *exigência de acuidade*, que consiste no *alargamento de horizonte* da perspectiva. O olhar deixa de estar limitado a um âmbito de sentido tão circunscrito, e passa a ter uma visão mais ampla e mais completa sobre o que ocorre. O mesmo será dizer, de uma maneira mais rigorosa, que o salto das *causas* para as *razões* é o salto de uma perspectiva fixada nos *incidentes*, nas ligações visíveis daquilo que acontece, para uma perspectiva fixada no *modo de ser* daquilo que intervém nos incidentes e faz com que estes sejam como são. O caso acabado de analisar é esclarecedor a este respeito. A referência a actividades cujas consequências não podemos controlar, feita com o intuito de explicar a infelicidade humana, dá conta de um aspecto indesmentível do fenómeno em causa (a relação entre infelicidade e contradição do desejo), mas não explica o facto de os homens embarcarem de forma obsessiva em actividades desse tipo. Passar das *causas* às *razões* significa passar da observação empírica à ontologia, isto é, do registo de *conexões primárias*, apreensíveis sem um esforço acentuado de desenvolvimento do ponto de vista, à fixação dos princípios fundamentais que fazem com que as *personagens* envolvidas nos acontecimentos *sejam* de um determinado modo. O ponto decisivo a ter em conta nesta mudança de óptica caracterizada pelo requisito da *razão*, e não apenas pelo da *causa*, é o que constitui o fundamento de tal mudança: a circunstância de as conexões causais que se descobrem no primeiro nível da observação serem insuficientes para compreender qualquer fenómeno, uma vez que deixam de fora os princípios que fazem com que as coisas aconteçam *assim* e não de outro modo.

O esclarecimento acabado de fazer permite-nos focar a posição dos *semi-sábios* quanto ao problema do *divertissement* e compreender em que medida a sua perspectiva é uma perspectiva *curta* em relação à complexidade dos fenómenos. Esta posição, recorde-se, é a que está em causa no fragmento 101, que motivou a presente digressão. O fragmento 136, também já referido, apresenta de maneira mais desenvolvida o que está em jogo na forma como os *semi-sábios* vêem o *divertissement*. Da leitura do primeiro fragmento depreende-se que os *semi-sábios*

condenam o *divertissement*: é dito que estes se riem do vulgo, e consideram-no louco, porque o vulgo prefere a caça à presa, porque prefere a agitação ao repouso, ou seja, porque vive ao modo do *divertissement*. No segundo fragmento, no fragmento 136, Pascal expõe o problema a partir do exemplo específico da caça à lebre. Aí, a posição dos *semi-sábios* é também apresentada como o reconhecimento de uma suposta *loucura* do vulgo, que, correndo atrás de lebres e outros objectos formalmente semelhantes, se cansa em nome de coisas que, no fim de contas, não o podem satisfazer. Apesar de escapar, em alguma medida, à *inconsciência* que caracteriza a posição do vulgo, e que se exprime na permanente ocupação com actividades sem uma compreensão da lógica peculiar a que essa forma de desempenho existencial corresponde, não se pode dizer que o *semi-sábio* tem, pelo contrário, uma *perspectiva adequada* do fenómeno do *divertissement*. Não a tem — sugere Pascal — porque é cego em relação às determinações antropológicas de fundo que caracterizam tal comportamento, que o explicam e em certa medida até o justificam. O *semi-sábio* compreende que os objectos atrás dos quais o vulgo corre não são comensuráveis com o seu desejo, não constituem uma resposta minimamente satisfatória à petição de *maximização de si* que põe os homens em movimento; mas não compreende que a *ilusão* em jogo no repetido encaminhamento para metas regionais é o remédio possível para o desespero que resulta da estranhíssima desproporção entre o que o desejo pede e o que os estados vitais podem oferecer²². Eis o que incrimina os *semi-sábios*, no que concerne o problema específico que o *divertissement* configura. Podemos dizer, por isso, que a posição do *semi-sábio* — ao contrário do que vimos ser apanágio de uma óptica que exige a *razão dos efeitos* — não está determinada por uma compreensão exigente quanto à própria acuidade. É essa falta de exigência de acuidade que faz com que o *semi-sábio* considere louco um comportamento que revela inteligência, na medida em que corresponde a uma maneira de responder às petições próprias da existência humana não completamente desprovida de êxito. Aliás,

²² Cf. fr. 136: "Et ainsi quand on leur reproche que ce qu'ils recherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire, s'ils répondaient comme ils devraient le faire, s'ils y pensaient bien, qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et les attire avec ardeur ils laisseraient leurs adversaires sans répartie..."

se a existência é aquilo que tanto o vulgo quanto o *semi-sábio*, enquanto variações do ponto de vista natural²³, pensam que é — se o seu horizonte de sentido se esgota no quadro temporal que a morte limita e a sua validade não decorre senão dos bens regionais que nela se encontram —, a adesão sem rodeios ao *divertissement* é até a opção mais inteligente e vantajosa, dado que, nesse caso, a única alternativa existencial parece ser a que opõe o *desespero consciente* do reconhecimento da insuficiência do *divertissement* — hipótese subjectivamente insuportável — ao *desespero inconsciente* da imersão no *divertissement* — hipótese que, entre altos e baixos, pode até acabar por ser subjectivamente agradável. Não importa agora, porém, desenvolver este ponto, acerca do qual muito haveria a dizer²⁴. Interessa-nos apenas repetir que o olhar do *semi-sábio* não tem alcance suficiente para compreender os princípios antropológicos, os princípios estruturais do acontecimento

²³ A reflexão de Pascal a respeito do problema da verdade pressupõe uma distinção entre o que passaremos a designar por *ponto de vista natural* e uma outra perspectiva radicalmente diferente. Em primeiro lugar importa referir que Pascal nunca usa o termo *ponto de vista natural*; no entanto, refere-se com relativa frequência à *razão natural*. Em ambas as expressões — tanto na que propomos como na utilizada por Pascal — o adjectivo *natural* tem o mesmo sentido: veicula a ideia de algo que *não vem de fora*, mas radica no próprio homem, constitui um poder ou desempenho imanente, cujos desenvolvimentos não decorrem senão da própria natureza humana. Optamos neste estudo por falar às vezes em *ponto de vista natural*, e não em *razão natural*, simplesmente porque o uso que Pascal faz do termo *razão* parece designar muitas vezes apenas o exercício de *investigação reflexiva* propriamente dito; e o termo *ponto de vista* fixa o acontecimento de lucidez no seu todo, tanto esses desenvolvimentos reflexivos como os princípios já de cada vez estabelecidos na visão. Por *ponto de vista natural* deve então entender-se toda e qualquer perspectiva cuja visão das coisas assenta em teses cuja fonte de sentido é a capacidade humana. Formulando a questão negativamente, podemos afirmar que o termo *ponto de vista natural* designa todas as perspectivas não fundadas numa revelação exterior. Aspecto importante: a crítica ao dogmatismo desenvolvida nos *Pensamentos* diz apenas respeito às teses dogmáticas do *ponto de vista natural*. O próprio Pascal defende teses dogmáticas, mas que ultrapassam o âmbito do ponto de vista dito natural.

²⁴ Entenda-se: Pascal está, apesar disto, muito longe de defender o *divertissement*. Em nenhum momento se verifica um elogio de Pascal ao *divertissement* ou um apelo moral no sentido da adesão ao modo de desempenho vital para que esta noção aponta. Pelo contrário, como o fragmento 414 deixa bem claro, o *divertissement* é visto como um entrave à consideração da verdade; é um impedimento à constituição da crise de auto-reconhecimento que propicia a conversão a uma resposta existencial adequada às petições da vida, e nessa medida aparece descrito como um *caminho para a morte*. O ponto para que Pascal pretende chamar a atenção, na crítica que faz à posição dos *semi-sábios* relativamente ao *divertissement*, prende-se apenas com a circunstância de estes serem cegos quanto à *utilidade* ou, por assim dizer, *esperteza* do modo de vida para que a noção remete. No contexto de uma perspectiva encerrada nos limites que a finitude e a temporalidade impõem, o *divertissement* parece ser, não apenas uma solução inteligente para minimizar o desespero, mas porventura até a única possível.

do humano, que estão na base da adopção do *divertissement* como modo de vida. O seu olhar está a jusante da inconsciência do vulgo, mas encontra-se a montante da lucidez em causa na *descoberta da razão dos efeitos* que caracteriza uma compreensão aguda dos fenómenos (se é que existe algo como uma compreensão verdadeiramente aguda dos fenómenos²⁵).

Temos agora uma ideia mais definida daquilo em que consiste um *semi-sábio*, na visão de Pascal. O *semi-sábio* é apresentado como aquele que considera insatisfatórias as opiniões comuns e repousa confiantemente na ideia *errada* de que, tendo superado esse modo primário e grosseiro de ver as coisas, deixou para trás a ignorância e se encontra na posse de conhecimento. O *semi-sábio* repousa confiantemente nessa ideia *errada*, nessa ideia *enganadora*, porque não analisa com suficiente acuidade as teses que de cada vez defende. A designação "semi-sábio" fixa, pois, um defeito de lucidez que consiste em tomar-se como especialmente lúcido, quando não se o é.

1.2. Análise do fragmento 90: a progressão cognoscitiva

Embora o grosso da descrição formal que Pascal faz desta figura corresponda ao conteúdo já apresentado, importa ainda focar o fragmento 90. A consideração do mesmo permitirá definir de forma mais rigorosa o problema para que Pascal chama a atenção na denúncia do *semi-sábio* esboçada nos *Pensamentos*:

Raison des effets.

Gradation. Le peuple honore les personnes de grande naissance, les demi-habiles les méprisent disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent malgré cette considération qui les fait honorer par

²⁵ A posição de Pascal a este respeito é focada nos capítulos seguintes.

les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne, mais les chrétiens parfaits les honorent par un(e) autre lumière supérieure.

*Ainsi se vont les opinions succédantes du pour au contre selon qu'on a de lumière.*²⁶

O principal aspecto que salta à vista na leitura do excerto, e que constitui um acrescento de determinação relativamente ao modelo desenhado no fragmento 101, é a complexificação daquilo que podemos designar como o *itinerário de progressão cognoscitiva*. Importa, a este respeito, dar um passo atrás. O modelo mais simples para pensar o problema da *posição* do sujeito em relação ao conhecimento, o modelo mais básico e mais genérico, resolve a questão por meio de uma única distinção: a distinção entre a categoria dos *ignorantes* e a categoria dos *sábios*. Um modelo deste tipo reconhece apenas que, entre os homens que pensam sobre um determinado assunto, há os que sabem e há os que não sabem. Nos fragmentos que temos vindo a considerar, porém, assistimos a uma focagem mais detalhada das possibilidades de posicionamento dos sujeitos diante de um problema — e essa focagem realça alguns aspectos significativos na determinação da figura do *semi-sábio*. A diferença principal entre o modelo básico para pensar a questão do conhecimento e o modelo apresentado por Pascal prende-se com a tese — ausente do primeiro e presente neste último — segundo a qual as tomadas de posição por parte dos sujeitos, independentemente de serem a favor *desta* ou *daquela* conclusão, podem corresponder a *diferentes graus de posse das razões* que fazem com que os fenómenos em causa sejam como são. O reconhecimento desta variação quanto ao *grau de apreensão das razões* é a ideia-chave do modelo delineado por Pascal, que consiste precisamente na indicação de uma progressão composta por estados correspondentes a formas de compreensão cada vez mais lúcidas, ou seja, captações cada vez mais agudas das determinações envolvidas no fenómeno em questão. É neste sentido que insistimos na ideia de *itinerário de progressão cognoscitiva*. A pressão no sentido de

²⁶ Cf. fr. 90.

tomar posição em relação a um problema pode traduzir-se em compreensões diferentes, *mais ou menos penetrantes*.

Com efeito, no fragmento 101 já está desenhado um esquema deste tipo, mas trata-se aí de uma progressão bastante básica, com apenas três posições: a do *vulgo*, a do *semi-sábio* e a do *sábio*. A posição do vulgo é a opinião espontânea, fundada nas primeiras impressões sugeridas pelo estado de coisas em causa, anterior a um desenvolvimento reflexivo por parte do ponto de vista; a posição do *semi-sábio*, por sua vez, caracteriza-se pelo reconhecimento da fragilidade das opiniões comuns e por um avanço reflexivo em relação às impressões imediatamente constituídas; a posição do *sábio*, por último, não aparece descrita, mas esta figura está pressuposta na possibilidade de denúncia do *semi-sábio*, e parece ter como nota definitiva, por contraste com o *semi-sábio*, a capacidade de não se iludir a respeito de si próprio. O excerto do fragmento 90 — o excerto acima citado — apresenta um modelo com algumas características comuns, mas muito mais detalhado. Complexifica a progressão cognoscitiva e ao mesmo tempo clarifica o que está em causa num modelo deste tipo, nomeadamente quanto à noção de *conhecimento* que o carácter progressivo do mesmo implica.

A complexificação verifica-se desde logo no facto de o fragmento 90 apresentar uma variedade mais ampla de estádios possíveis da progressão cognoscitiva. O texto toma como exemplo o problema dos *privilégios de nascença*, do respeito devido aos de sangue azul, e faz referência a cinco posições diferentes em relação a esse mesmo problema: a posição do "*peuple*"; a dos "*demi-habiles*"; a dos "*habiles*"; a dos *devotos* "com zelo e sem ciência"; e, por último, a dos *cristãos perfeitos*.

Prestemos atenção às determinações mais relevantes que a referida complexificação do modelo faz entrar em cena. O principal contributo do fragmento 90 para a investigação do que está em jogo na denúncia dos *semi-sábios* tem a ver com a circunstância peculiar de a cada avanço na progressão corresponder a alternância entre as duas opiniões possíveis a respeito do problema em causa.

O aspecto do excerto sob estudo que interessa tomar em consideração - até porque se revelará particularmente importante no desenvolvimento da análise da crítica de Pascal às pretensões epistémicas de alguns pensadores — diz respeito à

determinação da noção de *conhecimento*. O facto de a progressão cognoscitiva ser apresentada como composta por opiniões sucessivamente contrárias não é neutro em relação à definição do que está em jogo na possibilidade para que aponta a noção de *conhecimento*. Antes de explicar em que medida não o é, porém, importa clarificar o que Pascal pretende dizer quando afirma no fragmento 90 que as opiniões se sucedem "*du pour au contre*" à medida que a lucidez aumenta. A respeito de um só problema — o problema, por exemplo, do respeito devido aos nobres — pode haver diferentes perspectivas, diferentes maneiras de ver, como frisámos anteriormente. Ora, aquilo para que Pascal chama a atenção, ao referir-se a uma sucessão de opiniões "*do a favor ao contra*", é a possibilidade de opor a *cada uma* das perspectivas não coincidentes com a máxima lucidez uma perspectiva mais lúcida, com um nível de acuidade mais elevado, que sustenta precisamente a opinião contrária da que é sustentada pelo perspectiva em causa. O mesmo é dizer, no contexto do modelo que temos vindo a considerar, que cada uma das posições não-finais do *itinerário de progressão cognoscitiva* é susceptível de contradição. Cada uma das posições não-finais do *itinerário de progressão cognoscitiva* é susceptível de contradição, é susceptível de ser *vencida* pela opinião alternativa, porque a acuidade reduzida da sua perspectiva deixa em aberto uma *margem de contestação* — uma margem de contestação por onde a opinião contrária pode atacar²⁷.

Esclarecido este ponto, estamos em condições de enunciar a ilação que a leitura do fragmento 90 permite tirar: a noção de *conhecimento* que o estabelecimento de um modelo assente na ideia de "*du pour au contre*" pressupõe centra-se, não na identificação entre a conclusão tirada a respeito do fenómeno e o que efectivamente se passa, mas sobretudo no *grau de domínio* das determinações de cada vez em jogo.

Expliquemo-nos melhor. Sem pensar muito no assunto, poderíamos ter a ideia de que o que está em causa no conhecimento é *acertar no alvo*, isto é, tirar uma conclusão acerca do fenómeno em causa que seja coincidente com a realidade. Dito de

²⁷ O modelo aqui em jogo assemelha-se à estratégia de *oposição de teses* que caracteriza o cepticismo — com a diferença de que o modelo de Pascal pressupõe uma progressão *em direcção à verdade* que os cépticos rejeitam. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, I, IV.

modo mais simples: conhecer seria simplesmente ter a opinião certa sobre o problema em questão. Por vezes usamos o termo "conhecimento", ou outros da mesma família, neste sentido. De alguém que se revelasse um jogador extraordinário no *Trivial Pursuit*, por exemplo, seria natural dizer-se que é um sujeito "possuidor de um vasto conhecimento" ou "com conhecimentos em múltiplas áreas"; di-lo-íamos, nesse caso, e noutros semelhantes, associando a ideia de conhecimento à capacidade de responder *correctamente* a perguntas ou problemas. Este uso do termo resume-se à ideia de *correspondência* entre a posição defendida e o estado de coisas real para que o problema remete. O fragmento 90, porém, não apresenta a *conclusão certa*, ou a resposta certa, como a determinação nuclear da ideia de conhecimento. Basta reparar que o *vulgo* e o *cristão perfeito* — que se encontram em extremos opostos da progressão cognoscitiva: o primeiro na posição mais recuada e o segundo na posição mais avançada — partilham a mesma opinião, defendem a mesma conclusão. Dos dois se diz que prestam reverência às pessoas nobres; e, no entanto, a perspectiva de um é consideravelmente mais lúcida do que a do outro. Há ainda outro indicador de que não existe no pensamento de Pascal um paralelismo perfeito entre as ideias de *progredir na lucidez* e de *aproximar-se da conclusão univocamente certa*. Vejamos: o "demi-habile", por exemplo, ocupa na progressão uma posição mais recuada do que o "habile"; porém, a sua conclusão a respeito dos *privilégios de nascença*, ao contrário do que acontece com o "habile", assemelha-se à do "cristão perfeito", o qual, por sua vez, ocupa uma posição mais avançada do que a do "habile". O mesmo é dizer que o "habile", que tem uma perspectiva mais lúcida do que o "demi-habile", está mais distante do que este da conclusão própria da perspectiva mais lúcida de todas. Se o conhecimento fosse *acertar no alvo*, sem mais, estaríamos perante uma contradição — não seria concebível, a ser assim, a atribuição de uma posição mais recuada na progressão a uma perspectiva caracterizada por uma conclusão reconhecida como especialmente lúcida. De maneira diferente, o aumento de lucidez correspondente a cada avanço na progressão prende-se, não com a aproximação a uma hipotética conclusão definitiva do verdadeiro conhecimento, mas com o aumento do grau de domínio das determinações envolvidas. Embora o "habile" não partilhe da conclusão correspondente ao estado superiormente lúcido, com a qual o "demi-habile" está de acordo, a verdade é que o "habile" domina de forma mais completa as determinações

essenciais do problema — e por isso está *à frente* do "demi-habile". O "habile" possui uma compreensão mais aguda do que o "demi-habile"; tem um olhar mais amplo, mais exaustivo, sobre o que constitui o problema em causa.

Em suma: ressalta do modo como está construído o fragmento 90 que a ideia de conhecimento pressuposta nos *Pensamentos*, e mais especificamente na crítica aos *semi-sábios*, tem a ver com uma *forma óptima* de apreensão dos conteúdos. Embora Pascal não desenvolva uma teoria rigorosa sobre o assunto, o modelo que esboça chama a atenção para o facto de o conhecimento ter a ver com o *nível de penetração nos princípios* que fazem as coisas serem como são — e não apenas com a circunstância puramente fáctica de *acertar no alvo*. Há, de resto, uma consciência espontânea disso para que o pensamento de Pascal aponta, apesar de, por vezes, usarmos o termo "conhecimento" no sentido que atrás indicámos. Trata-se de uma nota que está já presente na noção de conhecimento com que espontaneamente lidamos, na noção de conhecimento com que lidamos antes mesmo de qualquer esforço de desenvolvimento do ponto de vista. Não atribuímos o estatuto de *conhecimento* à resposta de uma criança que, ao calhas, ou apostando com base em critérios só vagamente dominados, acerta numa pergunta sobre a história da poesia russa, ou sobre qualquer outro tema acerca do qual nada tenha aprendido. Perante uma situação desse tipo, ainda que não tematizada e sem o rigor que a reflexão epistemológica introduz, opera a mesma ligação entre *conhecimento* e *domínio das razões* que o modelo de Pascal pressupõe.

Posto isto, é lógico identificar o conhecimento, o autêntico conhecimento, com uma *forma óptima* de posse das determinações envolvidas no problema. Conhecer plenamente é *apreender exaustivamente o ser do objecto em causa* — sem margem para dúvidas, inconsistências ou sombra de mistério. Este é um aspecto relevante, porque, como tentaremos mostrar mais à frente, a crítica de fundo que Pascal faz à pretensão dos *semi-sábios* funda-se no reconhecimento de que a razão *nunca* é capaz de atingir um domínio total, um domínio suficiente, das determinações de sentido de cada vez em jogo.

Os principais aspectos contidos no fragmento 90 encontram-se assim finalmente esclarecidos. Os *semi-sábios* são apresentados como pensadores que

ocupam uma posição intermédia no *itinerário de progressão cognoscitiva*, e isto equivale a afirmar que a sua forma de domínio das determinações dos objectos é deficitária em relação à *forma óptima* de domínio das mesmas.

2. Sobre a *extensão* da categoria *semi-sábio*

2.1. A fraqueza da razão

Alguém que tenha lido as páginas anteriores pode continuar a perguntar-se: a quem é que as acusações "demi-savant" e "demi-habile" se dirigem? Já vimos, sim, que os visados são aqueles que julgam possuir um conhecimento sólido sobre aquilo que na verdade não dominam. Mais: damos conta da semelhança entre a descrição pascaliana - que refere a *pretensão de superioridade*, a convicção acerca da *qualidade indestrutível* do seu saber e o *fracasso epistémico* como características principais dos *semi-sábios* — e alguns tipos mais específicos de pensadores: filósofos apressadamente dogmáticos; comentadores políticos cujos comentários políticos são proferidos com a confiança inabalável dos profetas; neurologistas que reconduzem o enigma do comportamento humano à explicação triunfal que as suas sinapses lhes permitem; presidentes da república que nunca se enganam e raramente têm dúvidas; cientistas que proclamam o advento de uma teoria do todo, como Stephen Hawking, e afirmam com todas as letras que nada escapará ao domínio da mente humana²⁸; leigos em todas as matérias que têm opiniões sobre todas as matérias; e outros homens igualmente longe de suspeitar que no seu *pretenso conhecimento* a *pretensão* pode exceder o *conhecimento*. Mas, ainda assim, um leitor interessado no problema e exigente quanto à acuidade da compreensão perguntará: é possível ser menos genérico na sua determinação? O defeito de lucidez que qualifica alguém como *semi-sábio* é um defeito frequente ou não? Serei eu um semi-sábio? Que tipo de posições é que dão entrada nesse grupo de que Pascal fala?

²⁸ A entrevista que Stephen Hawking deu ao jornal "El Mundo", publicada no dia 21 de setembro de 2014, reflecte de maneira perfeita — dir-se-ia até caricatural — a atitude típica dos *semi-sábios*: "Le pregunto en primer lugar si sigue creyendo, como dijo en el libro que le hizo mundialmente famoso, Historia del Tiempo, que algún día lograremos una «Teoría del Todo» para comprender las leyes que gobiernan el Universo, o si hay aspectos de la realidad en las que nunca podrá penetrar la mente humana. Su respuesta refleja una inquebrantable fe en el poder de la ciencia para desentrañar los misterios del cosmos: «Creo que sí conseguiremos entender el origen y la estructura del Universo. De hecho, ahora mismo ya estamos cerca de lograr este objetivo. En mi opinión, no hay ningún aspecto de la realidad fuera del alcance de la mente humana»."

Uma resposta primária a estas perguntas, baseada exclusivamente numa leitura literal dos fragmentos 90 e 101, consistiria em apontar como *semi-sábios* os tais que zombam do "divertissement", dos "sinais de nobreza" e de opiniões semelhantes a estas, mantidas pelos comuns mortais. Os que não zombam de tais coisas — os que compreendem a ingénua sabedoria do vulgo —, pelo contrário, seriam vistos como estando a salvo da acusação. Não lhes faria justiça a designação pejorativa "semi-sábio". Haveria, desse modo, aparentemente, uma margem de salvação bastante grande. Escapar ao erro dos *semi-sábios*, não ser *um deles*, passaria apenas por moderar em alguma medida a presunção epistemológica que nos afecta e por evitar certas opiniões precipitadas.

Quem ler os *Pensamentos* com alguma atenção concluirá, porém, que esta seria uma resposta demasiado *suave*, em comparação com o que é efectivamente defendido por Pascal. Os fragmentos 90 e 101 não permitem determinar o alcance da crítica que está em jogo na reflexão de Pascal acerca da racionalidade. O que se esboça nesses dois breves textos não é mais do que a *delimitação formal* do erro que caracteriza a figura do semi-sábio. Mas encontramos em outros textos dos *Pensamentos* indicações do carácter *abrangente* e *radical* da denúncia pascaliana, em oposição à *vasta margem de salvação* sugerida. Este é o ponto para que queremos agora chamar a atenção.

O fragmento 83, em particular, marca uma tomada de posição veemente no que diz respeito ao *preenchimento* da categoria formal "semi-sábios" — caracterizada essencialmente, como vimos, pelo estacionamento orgulhoso do sujeito num estádio deficitário da progressão cognoscitiva. No fragmento 83, dá-se uma explosão da tese que assinala a possibilidade de uma *pretensão epistémica falhada*, explosão essa que consiste no alargamento da acusação de semi-sabedoria à *totalidade* das posições dogmáticas do ponto de vista natural. Este é um aspecto muito importante. O defeito que antes se poderia supor circunscrito a um limitado número de opiniões — as opiniões transgressoras de uma determinada norma — passa a ser apresentado, no fragmento 83, como afectando afinal a totalidade das posições dogmáticas do ponto de vista natural, isto é, a totalidade das posições do ponto de vista natural que têm a pretensão de traduzir fielmente o que está em causa na realidade.

A análise desenvolvida até ao momento chamava a atenção para uma falha de lucidez não tida pelos próprios sujeitos como tal, mas não avançava muito no que concerne a *extensão* dessa falha. O acrescento de determinação apresentado no fragmento 83, no que diz respeito à descrição dos *semi-sábios*, é o reconhecimento da insuficiência da razão natural enquanto instrumento de captação do real — que faz com que todas as tomadas de posição que pressupõem o contrário, a suficiência da razão, correspondam a formas de semi-sabedoria.

Escreve Pascal:

Le monde juge bien des choses, car il est dans l'ignorance naturelle qui est le vrai siège de l'homme. Les sciences ont deux extrémités qui se touchent, la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant, l'autre extrémité est celle où arrivent les grandes ames qui ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis, mais c'est une ignorance savante qui se connaît. Ceux d'entre deux qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette²⁹ science suffisante, et font les entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout.³⁰

O primeiro comentário a fazer ao excerto prende-se com a terminologia utilizada. Pascal não menciona na passagem citada nem os "demi-savants", nem os "demi-habiles". Mas, ao ler o fragmento em questão, no qual Pascal fala dos "entendus", e os fragmentos nos quais há referências àqueles, depreende-se que o que está em causa nos diferentes termos é o mesmo erro formal. Tanto no caso dos *semi-sábios* como no caso dos *entendidos*, o que está em jogo é uma apreensão deficiente das determinações constitutivas dos fenómenos, não tida pelos próprios como tal. É, por outras palavras, o erro de tomar *gato por lebre* no que ao conhecimento diz respeito, e de o fazer com a convicção especialmente acentuada de quem julga a *possibilidade de erro* a milhas de distância. É claro, nesta medida, que o

²⁹ Os editores Lafuma e Le Guern estão em desacordo quanto à palavra usada por Pascal: o primeiro crê que se trata de "cette", ao passo que Le Guern sugere "sotte".

³⁰ Cf. fr. 83.

que se afirma acerca dos *entendidos* deve ser tido em consideração na análise da figura do *semi-sábio*, que funciona como mote da nossa investigação.

Porém, como dissemos atrás e podemos neste momento comprovar com elementos textuais, há no fragmento 83 um acrescento de determinação significativo em relação ao conteúdo que tinha sido até agora exposto — justamente o que importa pôr em relevo nesta fase do estudo. A tese central do texto é a tese que está na base do escândalo que Sócrates produziu em Atenas: a tese segundo a qual a sabedoria humana se identifica com o reconhecimento da falta de saber. Quando afirma que no extremo *ad quem* do desafio do saber estão as "grandes almas" que descobrem que nada sabem, Pascal enuncia claramente a sua adesão à ideia de *douta ignorância* — a ideia de que há uma modalidade peculiar de ignorância, caracterizada por uma consciência aguda da própria ignorância, que constitui a possibilidade máxima de lucidez. Até ao reconhecimento da incapacidade epistémica própria, até à aquisição da consciência de que aquilo que se tem por saber está sempre aquém do que uma *exigência de acuidade* elevada pede, o que há — por vezes sob a aparência de uma extraordinária lucidez — é a agitação inconsequente de um pensamento iludido a respeito das suas possibilidades. Se considerarmos esta tese de Pascal no âmbito definido pelo ponto de partida do nosso estudo, a investigação acerca dos *semi-sábios*, percebemos que ela corresponde a uma *agudização* da denúncia que tem vindo a ser explorada. *Quem tem a pretensão de saber alguma coisa*, por mais ínfima que seja, é *semi-sábio*. Eis a conclusão que o fragmento 83 permite tirar. A radicalização da denúncia que assim ocorre pode ser expressa da seguinte maneira: até este momento, os semi-sábios eram definidos como pensadores que reivindicam saber mais do que efectivamente sabem; a partir deste momento, acresce o dado de que basta ter alguma *pretensão de saber* — independentemente da *extensão* dessa pretensão — para que haja um excesso de pretensão em relação ao saber possuído.

O ataque em causa no fragmento 83, embora *apoiado* na figura dos "*entendus*", é um ataque à própria *capacidade* da razão natural — à qual é negado o poder de *conhecer*, no sentido pleno do termo. Nos fragmentos 90 e 101 Pascal denuncia um certo tipo de pensadores, que cometem um certo tipo de erro, ao passo que no fragmento 83 apresenta uma posição em relação às possibilidades epistémicas

da razão natural. A posição que sustenta pode ser resumida como uma condenação ao fracasso da sabedoria humana. É este aspecto que permite compreender a afirmação do mesmo texto segundo a qual os entendidos "*troublent le monde*". Os entendidos, os *semi-sábios*, não só estão errados acerca do que sabem, como ainda são acusados de *perturbar o mundo*, porque pela sua convicção e habilidade alimentam nos outros - nos que são chamados a definir a sua posição a respeito do problema da verdade - a convicção de que a *petição de verdade* do ponto de vista pode ser respondida por meio da razão natural. E essa ideia não passa de um equívoco, de uma ilusão. Por outras palavras: a aparência de saber que define os *semi-sábios* como que contamina a atmosfera intelectual circundante, e pode assim constituir um obstáculo à constituição da crise que tem de ocorrer para que cada homem se aproxime da verdadeira verdade.

A tese que identifica a sabedoria e o reconhecimento da ignorância impõe, pelo que se disse, uma reformulação do retrato dos *semi-sábios*. Podemos dizer, recapitulando o itinerário até agora seguido, que assistimos ao preenchimento progressivamente alargado da categoria "semi-sábio". Num primeiro momento, que corresponde ao da *delimitação formal* da figura do *semi-sábio*, sentimo-nos inclinados a interpretar a crítica de Pascal como visando aqueles cuja *pretensão de saber* é manifestamente ambiciosa: certos filósofos, certos cientistas, certos intelectuais inchados, que julgam ter ultrapassado os erros das opiniões comuns e estão fortemente convictos, embora estejam enganados, de ter chegado ao pleno conhecimento da verdade. Num segundo momento, porém, depois de tida em consideração a tese de Pascal acerca da *capacidade* de penetração da razão, o grupo dos denunciados passa a incluir *todos aqueles que sustentam teses dogmáticas* do ponto de vista natural. Os *semi-sábios* foram apresentados como aqueles pensadores cuja *pretensão de saber* se caracteriza por um excesso de *pretensão* relativamente ao património efectivo de *saber*; e talvez essa descrição desse a entender que o que constitui a acta de acusação dos *semi-sábios* visa apenas certos intelectuais particularmente megalómanos, certos pensadores com ambições epistémicas ostensivamente altas, deixando de fora os peixes pequenos do cardume. Mas aquilo para que pretendemos chamar agora a atenção é a circunstância de a *desproporção entre o que se pretende saber e o que se sabe efectivamente* não ser para Pascal, afinal

de contas, um fenómeno tão exclusivo quanto isso, e não circunscrever um grupo tão restrito quanto poderia parecer, na medida em que praticamente todas as tomadas de posição dogmáticas são consideradas culpadas de uma fraude semelhante. É verdade que a expressão "demi-savant" parece dirigir-se mais directamente aos *intelectuais inchados* a que fizemos referência. A nota da pretensão de superioridade e a oposição ao vulgo, presentes na descrição do fragmento 101, sugerem que os primeiros alvos de Pascal são os tais pensadores ambiciosos, nos quais — em função da *extensão* da sua pretensão de saber — se verifica uma *desproporção especialmente vincada entre o saber reivindicado e o saber possuído*. Mas a tese segundo a qual *saber é reconhecer que não se sabe*, enunciada no fragmento 83, atribui também o estatuto de *semi-sábio* aos pensadores com pretensões de saber mais modestas. Podemos talvez resolver esta insignificante questiúncula hermenêutica através da distinção entre dois tipos de *semi-sábios*: os semi-sábios de primeiro grau e os semi-sábios de segundo grau. A tese que importa sobretudo sublinhar, porém, é a tese segundo a qual todos os dogmáticos, mais ou menos empertigados na sua pretensão de saber, vivem acima das próprias possibilidades epistémicas. Todos os dogmáticos incorrem num excesso, que se prende — como veremos — com uma *visão sobredimensionada* da capacidade da razão humana.

Dito tudo isto, continua ainda por fazer a pergunta mais significativa a respeito da posição mantida por Pascal. Já sublinhámos o carácter radical da sua perspectiva, mas ainda não foi devidamente considerado aquilo que a justifica. Uma nota deve ser feita a este respeito. Ao afirmar que a razão natural não é capaz de conhecer realmente o que quer que seja, Pascal não está a fazer um comentário ligeiro, burguês, aéreo, sobre um tema "filosoficamente relevante". Está a pôr em causa a *pretensão de adequação e suficiência* que preside, efectivamente, ao acontecimento de lucidez do humano, e que fundamenta a tranquilidade na qual os nossos dias repousam. Importa, por isso, analisar com cuidado a validade da tese em causa e dos argumentos que a sustentam. Em que é que se *funda* essa tese — defendida ao longo dos *Pensamentos* com uma insistência e uma veemência notáveis — segundo a qual a razão não está em condições de cumprir aquilo mesmo que parece ser a sua vocação?

A primeira coisa a evitar ao tentar estabelecer a resposta mais pertinente possível a esta pergunta é a mania de atribuir *rótulos* aos pensadores ou aos seus pensamentos — um método infelizmente frequente entre os leitores de Pascal. A acusação de *pessimismo agostiniano*, a *sublime misantropia* de que Voltaire fala³¹ e todas as etiquetas do mesmo género, que reduzem uma antropologia profundamente estruturada à ideia simplista de uma *visão negativa da vida*, serão deixadas de lado, sob pena de a investigação filosófica deixar de valer sequer uma hora de esforço³².

Além desta leitura flagrantemente oposta ao que deve ser o tratamento filosófico de um texto, ou de um conjunto de textos, há ainda uma determinada forma de abordar o pensamento de Pascal que rejeitamos e sobre a qual importa dizer algumas coisas antes de avançar. Esta abordagem ao texto de Pascal caracteriza-se fundamentalmente por dar primazia ao *objectivo* apologético, e não aos problemas e às razões que estão na base da apologia. Corresponde à aplicação ao pensamento de Pascal daquele vício de comentador que consiste em sublinhar a *estratégia* do autor em detrimento do confronto com o próprio problema, como se atrás de cada tese houvesse sempre uma intenção manipuladora de quem a defende, mais relevante do que o conteúdo e a realidade do que está em causa. Tratar o diagnóstico da condição humana feito nos *Pensamentos* apenas como uma teoria mais ou menos bem *montada*, e supor que o conteúdo e a validade desse diagnóstico estão numa posição de completa dependência em relação à *visão da vida* que num segundo momento da obra se apresenta como solução dos problemas diagnosticados, é escolher um ângulo de entrada na perspectiva em questão que vai ao arrepio do que Pascal pretende e do que é conforme ao significado existencial da actividade filosófica. Parece-nos uma forma injusta de ler os *Pensamentos*, porque parte do pressuposto de que o *objectivo* último da obra existe à margem das razões que são apresentadas pelo próprio como fundamentos do seu projecto apologético — ficando por explicar por que motivo

³¹ Cf. VOLTAIRE, *Lettres Philosophiques*, "Vingt-Cinquième Lettre: sur les Pensées de M. Pascal", Garnier-Flammarion, Paris, 1964, p. 160: "J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime (...)."

³²Cf. fr. 83.

devemos nós desconfiar de Pascal. E parece-nos sobretudo uma forma nociva de escrever sobre filosofia, porque transforma uma questão de sentido, da qual depende a determinação do *rosto* da nossa vida, numa mera curiosidade intelectual.

O segundo capítulo de *The Christianization of Pyrrhonism*³³, o influente estudo de Maia Neto, é em certa medida um exemplo da tendência que acabamos de referir. Em defesa do crítico, importa ressaltar que o seu alvo é diferente do nosso. Maia Neto pretende fixar a especificidade do cepticismo de Pascal, isto é, identificar as determinações envolvidas na reflexão pascaliana acerca da fraqueza da razão que constituem uma novidade relativamente à tradição do pensamento céptico. Ainda assim, a abordagem feita aos textos de Pascal presta-se a uma leitura que importa evitar o mais possível, na medida em que silencia o carácter perturbador do diagnóstico acerca da capacidade de conhecer dos homens traçado nos *Pensamentos*. Maia Neto acentua de tal modo a artificialidade da reflexão de Pascal acerca da *fraqueza da razão* que, no fim de contas, pouco ou nada nos é dito sobre o cabimento, a fundamentação e o carácter problemático da *possibilidade* em causa; ficamos quase com a impressão de que essa *possibilidade*, a possibilidade de a nossa própria razão não ser capaz de satisfazer a petição de verdade de que somos portadores, é apenas um pormenor no meio de tantas coisas interessantes que a tradição céptica oferece. A insistência na ideia de que a tarefa de Pascal consiste em *adaptar o cepticismo à visão cristã da vida* — ideia que constitui o cerne do segundo capítulo de *The Christianization of Pyrrhonism* — acaba por deixar na sombra o que é mais relevante: a circunstância de poder existir, de facto, um problema relacionado com a incapacidade de a razão conhecer verdadeiramente o que quer que seja, e a circunstância de os textos dos *Pensamentos* apresentarem indicações nada desprezíveis de que assim é. Algumas expressões que Maia Neto usa ao longo do capítulo mencionado, de cada vez que se refere ao pensamento de Pascal sobre o assunto, transmitem a ideia de que o que está aí em jogo é mais uma elaboração engenhosa do que uma descrição pertinente daquilo que se passa connosco: “(...) *Pascal's adjustment of Pyrrhonism to*

³³ MAIA NETO, José Raimundo, *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, II: “Pascal's Christianization of Pyrrhonism”, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995.

Jansenist Christianity"; "To fit pagan philosophy to his view of Christianity, Pascal needs (...)" ; "Because Pascal believes that ancient scepticism - once it is reconstructed in a Christian framework - is useful (...)" ; etc. Propositadamente ou não, esta maneira de comentar corre o risco de transmitir a ideia de que a *fraqueza da razão* é, no pior dos sentidos, um meio retórico para atingir um objectivo filosófico — e não o problema real que de facto é, que preocupou *um homem* chamado Pascal, que tem a ver com a vida do leitor, com a *minha* vida, e para o qual há que procurar uma explicação e uma cura.

A própria ideia de apologia, enquanto tentativa de demonstração da validade de uma determinada visão das coisas, pressupõe um âmbito de sentido comum a quem partilha a visão em causa e a quem não a partilha, visto que as apologias se destinam a convencer alguém sobre alguma coisa relativamente à qual não está ainda convencido — e, como se perceberá, ninguém pode ser convencido do que quer que seja a partir de significados cujo acesso lhe está totalmente vedado. Mas não é esse o ponto que queremos agora desenvolver. Queremos antes chamar a atenção para o facto de haver nos *Pensamentos* indicações acerca da estrutura da obra pensada por Pascal que desautorizam abordagens semelhantes à acima descrita, e nos aconselham a assumir uma posição diferente diante da reflexão de Pascal acerca da *fraqueza da razão*. O próprio Maia Neto, curiosamente, cita a passagem dos *Pensamentos* que melhor comprova como o método por si adoptado corresponde a uma desvirtuação das intenções de Pascal, na medida em que pode induzir o leitor na ideia de que a tese relativa à incapacidade da razão é um *produto* da sua mundividência cristã³⁴. A passagem em questão faz parte do fragmento 6, no qual se expõe a estrutura planeada da obra que acabou por nunca ser escrita: "(1) *Partie. Que la nature est corrompue, par la nature même.* / (2) *Partie. Qu'il y a un Réparateur, par l'Écriture.*"³⁵. O fragmento divide a obra em duas teses — a tese que afirma a corrupção da natureza e a tese que defende a existência de um Redentor — e associa a cada uma delas um método de justificação diferente. O problema da *fraqueza da razão*, que nos interessa aqui considerar, inclui-se no tema da natureza corrompida. Ora, quando Pascal afirma que

³⁴ Cf. MAIA NETO, José Raimundo, *The Christianization of Pyrrhonism*, p. 51.

³⁵ Cf. fr. 6.

pretende demonstrar a corrupção da natureza “par la nature même”, está a assumir a pretensão de o fazer através de recursos de ordem especulativa que não implicam o reconhecimento de determinações específicas da *visão da vida* que constitui o ponto de chegada da reflexão antropológica levada a cabo nos *Pensamentos*. Tal pretensão aplica-se, portanto, no que diz respeito ao problema da *fraqueza da razão* — e a tomada de consciência disto incita à adopção de um método de análise conforme, até porque não temos motivos para desconfiar do programa delineado por Pascal e porque encontramos nos textos argumentos que o comprovam.

Recapitulando: na óptica de Pascal, o ponto de vista humano está afectado por um defeito de lucidez que o impede de chegar a um conhecimento sólido acerca da realidade, e essa tese é *anterior* — na ordem das razões — a qualquer explicação ontológica mediante a qual se tente dar conta dela. A tese cuja validade importa averiguar é a tese segundo a qual a razão natural não está em condições de compreender cabalmente o seu próprio âmbito de investigação. O que interessa determinar é o que funda a defesa dessa tese e se ela faz, ou não, sentido.

Esta digressão serve apenas para sustentar que a melhor maneira de responder à pergunta apresentada no início do capítulo consiste em mostrar como é que Pascal, nos seus textos, respondeu a essa mesma pergunta. O que é que leva Pascal a recusar a ideia da suficiência da razão natural?

A defesa que Pascal faz da tese segundo a qual a razão não está em condições de cumprir a *petição de clarividência* que a persegue, e que o *partido* dogmático presume ser capaz de resolver, é composta por múltiplos e variados elementos. A *humilhação da razão* — para usar uma expressão do próprio autor — é um tema central nos *Pensamentos*, com diversas ramificações. No fragmento 656, por exemplo, um acontecimento tão banal como *esquecer-se de uma ideia* torna-se numa ocasião para reconhecer a debilidade da nossa razão³⁶. De resto, nessa ofensiva contra as ambições epistémicas de alguns pensadores, Pascal serve-se de quase todos os elementos enunciados por Montaigne na *Apologia de Raimond Sebond*. Tal como

³⁶ Cf. fr. 656: “En écrivant ma pensée elle m’échappe quelquefois; mais cela me fait souvenir de ma faiblesse que j’oublie à toute heure, ce qui m’instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tiens qu’à connaître mon néant.”

acontece no texto emblemático de Montaigne, nos *Pensamentos* faz-se referência à divergência dos homens quanto ao bem supremo³⁷, à fraqueza da vontade, às condicionantes físicas do desempenho vital³⁸, etc. O nosso objectivo, porém, não passa por proceder a um levantamento de todas as armas *cépticas* que Pascal usa³⁹. Propomo-nos apenas focar dois argumentos que têm directamente a ver com a análise do *poder intelectual* da razão, do *poder de penetração* da razão, da capacidade para chegar a uma forma de domínio do ser dos objectos que se identifique com o que reconhecemos como a *forma óptima*. É este o problema decisivo: determinar se o modo como o ponto de vista natural está constituído permite, ou não, uma compreensão real daquilo que se apresenta como o seu objecto.

2.2. O argumento da origem das faculdades

O fragmento 131 é um texto importante para compreender porque é que Pascal se opõe aos dogmáticos, a quantos julgam que está em poder da razão natural apreender de forma satisfatória o significado de alguns âmbitos da existência. Trata-se de um texto em que Pascal nega a possibilidade de conhecermos seja o que for *com certeza*. O texto, na verdade, não se limita a expressar essa tese. Pode ser dividido em três partes principais: a denúncia das fraquezas do dogmatismo, a denúncia das fraquezas do cepticismo e a superação dessas duas posições filosóficas respeitantes ao problema do conhecimento. Mas a primeira parte é a única que nos interessa focar neste momento, a fim de entender o que leva Pascal a identificar a sabedoria com a douda ignorância — e o leva, conseqüentemente, a acusar todos os dogmáticos encerrados no ponto de vista natural de serem *semi-sábios*. O excerto que abre o fragmento resume em poucas palavras aquele que Pascal aponta como o argumento mais forte dos cépticos:

³⁷ Cf. fr. 60.

³⁸ Cf. fr. 48.

³⁹ Veja-se, a este respeito, o estudo de Fortunat Strowski *Les Pensées de Pascal*, Mellottée, Paris, 1948.

*Les principales forces des pyrrhoniens, je laisse les moindres, sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation, sinon en (ce) que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains selon notre origine.*⁴⁰

Antes de mais: de que é que Pascal fala quando fala em *princípios*? Trata-se de uma noção importante no argumento apresentado. O termo é utilizado em alguns fragmentos dos *Pensamentos*, e na maioria deles pretende fixar aquelas determinações nas quais a perspectiva humana está montada. O fragmento 110 nomeia alguns princípios: o reconhecimento de que não estamos sempre a sonhar, a existência do espaço e das suas três dimensões, a existência do tempo, do movimento e dos números. No mesmo texto, Pascal refere-se a estes princípios como determinações de sentido cuja validade não é susceptível de prova. Percebemos, ao ler o texto, que se trata de *determinações constitutivas* do nosso olhar e que estão na base de todos os desenvolvimentos reflexivos de que o ponto de vista humano é capaz. O termo *princípios* designa, assim, significados que são ao mesmo tempo uma espécie de *alfabeto* e de *sistema operativo* da nossa perspectiva, na medida em que correspondem aos elementos básicos do pensamento e estabelecem o modo como este se processa. Podemos dizer, por outras palavras, que os *princípios* são as categorias que configuram o nosso acesso, a nossa lucidez. São as categorias que espontaneamente organizam o *acontecimento de aparecimento* em que sempre nos encontramos lançados.

O que Pascal afirma no excerto do fragmento 131 acima citado é que a validade destes princípios é, de algum modo, dúbia — e o carácter dúbio das categorias estruturais do nosso pensamento põe na sombra a qualidade do acesso que temos à realidade. A confirmar-se a pertinência da observação que Pascal faz acerca da falta de

⁴⁰ Cf. fr. 131.

garantias em relação à fiabilidade dos princípios, fica em suspenso o valor epistémico de *tudo* aquilo que o ponto de vista tem para si como património de saber. A radicalidade do argumento sob foco prende-se com isto. Escreve Montaigne na *Apologia de Raimond Sebond*:

*(...) s'il avoue, comme dit Theophrastus, l'ignorance (...) des principes, qu'il me quitte hardiment tout le rest de sa science: si le fondement lui faut, son discours est par terre (...).*⁴¹

Pascal reconhece que a forma como o ponto de vista humano lida com os *princípios* está marcada por um fortíssimo constrangimento, de ordem prática, no sentido de acatar a validade dos mesmos — constrangimento tido por si, aliás, como insusceptível de anulação⁴². Mas esse constrangimento, esse *sentimento natural*, como Pascal lhe chama, é o único testemunho em defesa da validade epistémica dos *princípios*; e dele não se pode dizer que corresponde a uma garantia filosoficamente robusta. Dito de outro modo: estamos lançados, de facto, numa relação com os princípios presidida pela tese segundo a qual se trata de categorias adequadas do ponto de vista epistémico, mas, focando com atenção o problema, entende-se que esta tese não tem outro fundamento que não a própria *predisposição* para crer neles. O que é que nos leva a acreditar na validade epistémica de categorias como o espaço, o tempo, o movimento, etc.? Uma inclinação psicológica, sem mais. Voltemos às palavras de Pascal: “*não possuímos qualquer certeza da verdade destes princípios, sem a fé e a revelação, a não ser por os sentirmos naturalmente.*” E sugere de seguida — por razões que analisaremos mais à frente — que não estamos em condições de determinar com segurança o verdadeiro estatuto deste sentimento. O aspecto decisivo do argumento é este. O problema que Pascal levanta em relação aos princípios prende-se com a circunstância de a convicção prática que temos a respeito da validade dos mesmos, constituída de modo espontâneo, não ser confirmada na reflexão como

⁴¹ MONTAIGNE, Michel de, *Essais* II, "Apologie de Raimond Sebond", Gallimard, Paris, 2009, p. 335.

⁴² Cf. fr. 110.

absolutamente inequívoca. Há uma margem de desconfiança em relação aos princípios que está sempre em aberto, devido à finitude do ponto de vista e à sua incapacidade de fazer uma avaliação completa da qualidade do próprio acesso.

Pascal não apresenta de modo desenvolvido a justificação da tese segundo a qual o nosso desconhecimento acerca da qualidade epistémica dos princípios corresponde a um obstáculo insusceptível de ser vencido. Limita-se a dizer que “*o homem não tem a certeza, sem a fé, se foi criado por um deus bom, por um demónio mau ou ao acaso.*” No entanto, não são obscuras as razões que levam Pascal a defender tal tese. A margem que se abre para reconhecer que está sempre em aberto a possibilidade de um engano estrutural da lucidez humana tem a ver, como dissemos, com a incapacidade de um ponto de vista finito assegurar a fiabilidade da sua própria visão das coisas. Expliquemo-nos agora melhor. O acontecimento de aparecimento que a existência humana é corresponde a uma determinada *maneira de ver*, a uma determinada *perspectiva*, organizado segundo certas categorias e não segundo outras. Ora, a avaliação da qualidade dessa perspectiva parece exigir um super-árbitro, um intelecto sobre-humano, um ponto de vista global, capaz de comparar a perspectiva em questão com perspectivas alternativas, e sobretudo capaz de determinar em que medida a forma como o *acontecimento de aparecimento* está constituído é conforme ao para-lá-de-si que este pressupõe⁴³. O ponto de vista humano não é capaz de cumprir tais requisitos, porque, enquanto ponto de vista finito, corresponde a um ângulo limitado, e está como que *trancado* na maneira de ver que é a sua — ficando assim por determinar se constitui, ou não, a perspectiva adequada ao para-lá-de-si sempre pressuposto. A nossa perspectiva, como perspectiva que é, caracteriza-se por estar confinada aos seus contornos, e portanto sujeita às suas presumíveis limitações, às suas presumíveis deficiências, incapaz de avaliar a qualidade do próprio acesso pelo facto de lhe estar vedada a possibilidade de ajuizar *de fora* as suas especificidades. Avaliar a qualidade das categorias do ponto de vista humano por meio das próprias

⁴³ Todo o nosso discurso acerca do conhecimento pressupõe uma realidade independente do *acesso*. O ponto de vista humano funciona com base numa tese segundo a qual as coisas que *estão aí* não dependem em absoluto do facto de lidarmos com elas, e do modo como lidamos com elas, para serem como são. Ora, a possibilidade de avaliação da *pertinência* dessa tese, por um lado, e, por outro, supondo que a pertinência se confirma, da adequação à realidade do modo como a vemos seria necessária para garantir a fiabilidade do nosso conhecimento.

categorias pode ser tão desastroso quanto o caso de uma criança chamada a corrigir a composição que ela mesma escreveu. O estatuto dos *princípios* é-nos desconhecido, e irremediavelmente desconhecido, em suma, porque nós não os conhecemos senão do *lado de dentro*, pelo próprio embarcamento na óptica por eles configurada.

É isto, e não qualquer atracção pelo fantástico, que está em causa no recurso à figura do demónio mau — ou daquilo que ficou conhecido na linguagem filosófica, desde Descartes, como o génio maligno. Com efeito, a referência à figura do génio maligno faz com que à primeira vista, e provavelmente também à segunda e à terceira, o argumento em questão pareça bizarro ou até pouco credível. Mas os elementos que foram sendo apresentados permitem já reconhecer o génio maligno como uma personificação da *possibilidade de desadequação das faculdades humanas enquanto meios de conhecimento*, possibilidade deixada em aberto pela reconhecida insuficiência da auto-avaliação a que o ponto de vista é capaz de se submeter. A hipótese do génio maligno, mais do que um contributo de Pascal para o debate acerca da transcendência, corresponde ao reconhecimento do *carácter de incógnita* da origem e do valor das faculdades mediante as quais conhecemos. A figura do génio maligno serve para dar relevo à ideia de que nada nos garante que a forma como pensamos é fiável. Importa frisar, de resto, que a tendência para considerar demasiado extravagante a hipótese de o mundo ter sido criado por um demónio mau assenta no facto de o ponto de vista natural assumir que a sua visão das coisas é uma perspectiva lúcida, sábia, a cujo controlo pouco ou nada escapa — e aquilo que Pascal pretende fazer é precisamente pôr em causa a consistência dessa pretensão.

No mesmo texto que temos vindo a considerar, o fragmento 131, Pascal põe lado a lado o estado de vigília e o fenómeno do sonho, num exercício especulativo que tem o intuito de clarificar os fundamentos desta possibilidade pouco intuitiva de a nossa perspectiva ser uma perspectiva estruturalmente iludida. A breve referência feita por Pascal ao fenómeno do sonho ilustra também a ideia de que a auto-avaliação do ponto de vista é uma tarefa desmedida para um ponto de vista finito.

O sonho é trazido à colação pelo facto de se tratar de uma forma de apresentação marcada ao mesmo tempo pela *falsidade* e pela *ausência de sinais ou critérios* que permitam, a quem está embarcado no sonho, reconhecer essa mesma

falsidade que define o fenómeno. O sonho caracteriza-se por só ser reconhecido como sonho - isto é, como apresentação ilusória — depois de acabar, quando o sujeito já não se encontra nele, mas no estado de vigília. O que desqualifica o sonho, na sua pretensão de apresentação fidedigna da realidade, é, assim, um estado que lhe é posterior — é uma posição fora do sonho que, por contraste, permite denunciar o carácter ilusório daquilo que o sonho mostra. O ponto a ter em conta nesta trivialidade é a circunstância de o sonho ser, de facto, uma *ilusão*, ou seja, um *engano insusceptível de ser tido como engano enquanto se está dentro dele*. Quando se está embarcado no sonho, não se está na posse de nenhum critério para concluir o seu carácter enganador, nem sequer há motivos minimamente fortes para *suspeitar* dessa possibilidade. Isto parece acontecer porque aquilo que é apresentado no sonho ocupa todo o *espaço* da apresentação presente: durante o sonho, não há qualquer notícia do estado de vigília, do estado que permite denunciar a fraude onírica; por outras palavras, a situação que o sonho configura mostra-se então como a *situação total*.

Pascal afirma que, tal como acontece durante o sonho, a óptica correspondente ao estado de vigília pode ser também uma óptica iludida, uma óptica caracterizada pelo engano e pela confusão. Lemos no fragmento 131: "*De plus que personne n'a d'assurance, hors de la foi — s'il veille ou s'il dort, vu que durante le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons.*" A possibilidade assim sugerida — a possibilidade de a existência humana ser sempre, mesmo no estado de vigília, um acontecimento desprovido dos princípios do verdadeiro e do falso⁴⁴ — é sustentada por aquilo que o fenómeno do sonho torna manifesto: pelo facto de que *crer* na validade de algo não implica de nenhum modo a validade disso em que se crê, por mais firme e irredutível que seja a crença em questão. A diferença entre um estado e outro, a diferença que faz com que o ponto de vista considere a vigília digna de crédito e o sonho não, parece estar ligada à circunstância de não haver uma forma de apresentação que desqualifique a vigília do mesmo modo que a vigília desqualifica, por

⁴⁴ Há uma passagem do fragmento 131 que mostra bem como *isso* — a perda dos critérios de determinação do verdadeiro e do falso — constitui para Pascal um dos aspectos essenciais do sonho: "*Ne se peut-il faire que cette moitié de la vie n'est elle-même qu'un songe, sur lequel les autres sont entés, dont nous nous éveillons à la mort, pendant laquelle nous avons aussi peu les principes du vrai et du bien que pendant le sommeil naturel.*"

contraste, o sonho. Mas isso não basta para garantir a fiabilidade da forma de apresentação do estado de vigília. Permanece em aberto a possibilidade de uma *ilusão estrutural*. A óptica que preside ao estado de vigília, pretensamente caracterizado pela lucidez, pode corresponder a uma forma de apresentação ilusória, fraudulenta, porque a nossa confiança na sua validade é semelhante à confiança que caracteriza o embarcamento no sonho — e o sonho engana-nos. O exemplo do sonho serve assim para ilustrar o tal *engano de fundo* que o argumento da origem das faculdades, ou do génio maligno, aponta como possível. O fenómeno do sonho é a prova de que uma forte inclinação subjectiva para *crer* não diz nada sobre a validade disso mesmo em que se crê. E é precisamente para isto que Pascal pretende chamar a atenção quando denuncia, no fragmento que temos vindo a analisar, a fragilidade da tese do ponto de vista natural segundo a qual os *princípios* são operadores adequados de conhecimento⁴⁵.

⁴⁵ Impõe-se, todavia, uma breve nota acerca da solução defendida por Descartes em relação ao problema que a hipótese do génio maligno levanta. Com efeito, nas *Meditações Metafísicas*, Descartes formula a hipótese de o mundo ter sido criado por um ser mau; e, de seguida, tenta mostrar que nem mesmo esta hipótese põe em xeque o conhecimento humano. Descartes acredita que a hipótese do génio maligno — ao contrário do que sugere o fragmento 131 dos *Pensamentos* — não instaura uma dúvida irremediável sobre a totalidade do património susceptível de estar contido na pretensão de saber dos homens. A posição de Descartes assenta na ideia de que há uma evidência de tal modo estruturante do pensamento, de tal modo basilar, que nem sequer é possível conceber a hipótese do génio maligno sem *tropeçar* nela — sem reconhecer essa evidência como verdadeira. A partir dessa primeira verdade, como se sabe, Descartes procura construir o edifício do conhecimento. Essa tal evidência, essa tal verdade insusceptível de dúvida, é a existência do *cogito*. Descartes defende que a própria suposição de um ser que me engana implica que eu exista: "*Il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserais être quelque chose*", lê-se na segunda meditação. Para Pascal, no entanto, é manifesto que nem este nem qualquer outro argumento permitem escapar à *dúvida* que a hipótese do génio maligno faz entrar em cena. Importa ressaltar que em nenhum momento do texto Pascal rebate directamente a solução cartesiana. Mas o texto do fragmento 131, no qual resume o argumento do génio maligno, é taxativo. Afirma que "os dogmáticos estão para responder a isto desde que o mundo começou", e "isto" refere-se ao problema do desconhecimento da nossa origem. Descartes pressupõe que a evidência do *cogito* fica de fora da ilusão montada pelo criador mau, é imune à sua habilidade e malícia. A opinião de Pascal, contrária à de Descartes, é a de que nada justifica a atribuição de tal estatuto de *imunidade* ao conteúdo da tal evidência — ou pseudo-evidência. A partir do momento em que se concebe um génio maligno que está na origem das coisas, nada impede de pensar que a sua malignidade se expressa em enganar-nos da maneira mais astuta possível — aliás, é isso que o próprio Descartes diz quando se refere pela primeira vez ao génio maligno. De facto, ao conceber a hipótese de se ser enganado, está-se a supor a existência de si mesmo — mas o mais significativo é que esse postulado se encontra, também ele, sob a sombra do engano do génio maligno. Em suma, o que Pascal parece não aceitar na posição de Descartes é a limitação imposta à possibilidade de engano. Embora seja verdade que subjectivamente

Damos assim por terminado o esclarecimento acerca do argumento da *origem das faculdades*, apresentado por Pascal no fragmento 131 dos *Pensamentos*. A partir da ideia de que o ponto de vista humano não está em condições de determinar a sua origem, e por isso a qualidade dos princípios que presidem à própria perspectiva, o argumento põe em relevo a circunstância de não sabermos bem que *estatuto epistémico* possui aquilo que sabemos, aquilo que *supostamente* sabemos.

2.3. O argumento da *posição* do ponto de vista na ordem do ser

É possível encontrar nos *Pensamentos* outro ataque contra a presunção de quem julga possuir um conhecimento sólido sobre a existência — um ataque que pode até ser considerado mais radical e mais convincente do que o que acabámos de analisar. Encontramo-lo no fragmento 199 dos *Pensamentos*. Trata-se de um texto fulgurante, inspirado, no qual despontam várias afirmações que põem em causa a visão das coisas habitualmente constituída. Mas não nos propomos fazer aqui uma leitura integral ou exaustiva do fragmento, de nenhum modo. As linhas que se seguem visam simplesmente esclarecer o sentido de um enunciado aí presente, de uma única afirmação, que resume o que podemos designar como o *golpe mortal* de Pascal nas aspirações epistémicas dos *semi-sábios*. No fragmento 199, Pascal escreve:

não é possível pôr em dúvida a própria existência, e Pascal frisa isso mesmo, não se entende o que é que faz com que a *possibilidade de engano*, sugerida pelo próprio Descartes, não seja uma *possibilidade de engano total*. Pascal parece defender a tese segundo a qual um ponto de vista sem perspectiva sobre a sua origem não está em condições de fixar a *qualidade epistémica* das suas certezas mais profundas — que podem afinal corresponder à fantasia de uma lucidez originalmente desvairada. O criador malvado de Descartes, depois de uma descrição inicial que faria temer um temível adversário da razão humana, revela-se afinal um mentiroso moderado, dir-se-ia até compassivo, incapaz de levar o seu desígnio até ao fim e entregando aos homens a evidência como salvação; mas nada nos impede de supor um fenómeno de *ilusão total*, apesar de não parecer viável a interiorização subjectiva de uma tese desse tipo.

*Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature.*⁴⁶

Como tentaremos mostrar, a comparação entre a posição da inteligência humana na ordem da compreensão e a posição do corpo humano na ordem da extensão põe em causa o conteúdo da *auto-identificação* que tende a presidir ao desempenho vital e que nos assegura uma vida mais ou menos tranquila. A afirmação de Pascal merece ser cuidadosamente analisada, porque, apesar da sua aparente modéstia, constitui uma tese de cujo valor de verdade depende, em grande medida, a determinação da resposta à pergunta antropológica fundamental.

É impossível explicar a afirmação sem antes mencionar alguns dos elementos que são apresentados no início do texto. A afirmação tem como núcleo uma comparação, como se viu, que faz referência à posição do nosso corpo na extensão da natureza. No início do fragmento 199, Pascal chama a atenção para as determinações que caracterizam tal posição — determinações essas que, embora reconhecíveis no âmbito da reflexão, tendem a ficar desvitalizadas no curso da relação apressada e distraída que mantemos com aquilo que nos rodeia. "*Car enfin qu'est-ce qu'un homme dans la nature?*", pergunta Pascal. E responde de seguida: "*Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout (...).*" Pretende-se despertar o leitor para a ideia de que o corpo humano se encontra *entre* os dois infinitos da natureza, o infinito em grandeza e o infinito em pequenez.

O primeiro momento da descrição da posição do corpo humano na extensão da natureza, apresentada no fragmento 199, acentua a pequenez do homem, quando comparado com outros objectos físicos e com o próprio universo no seu todo. O texto começa, aliás, com um apelo ao leitor no sentido de contemplar a grandeza da natureza: "*Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent.*" De seguida, Pascal refere-se, em crescendo, à grandeza do sol, à grandeza da órbita que este descreve, à grandeza dos astros no firmamento; e afirma que a natureza, no que diz respeito ao

⁴⁶ Cf. 199.

capítulo da *extensão*, oferece muito mais do que aquilo que a imaginação humana é capaz de conceber⁴⁷. A contemplação proposta torna *viva* aos olhos do leitor uma ideia cujo impacto existencial tende a estar radicalmente minimizado no curso normal da vida: a ideia de que o corpo humano, o corpo de cada um, é minúsculo diante das gigantescas proporções do universo⁴⁸. A contemplação do universo resulta na assombrosa experiência de tomar consciência de uma grandeza *infinita* — de uma grandeza, por isso, *infinitamente maior* do que a do quinhão de matéria que a cada homem foi atribuído.

O segundo momento da descrição, por seu turno, corresponde à inversão daquilo que acabámos de explicar. O que está sob foco, nesta parte do texto, é a impressionante grandeza do corpo humano quando comparado com o que de mais pequeno há na natureza. Trata-se, na verdade, de um aspecto ainda menos tido em consideração no curso normal da existência. Pascal chama a atenção para a circunstância de haver na natureza uma progressão infinita em direcção ao superlativamente pequeno, do mesmo modo que há uma progressão infinita na fixação de um extenso máximo. O olhar do leitor é dirigido para a contemplação de um tiroglypho, um pequeno ácaro em tempos considerado o animal mais pequeno do

⁴⁷ Cf. fr. 199: "*Mais si notre vue s'arrête là que l'imagination passe outre, elle se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir.*"

⁴⁸ Como referimos, o texto desafia o leitor a considerar grandezas cada vez maiores, até a imaginação não ser capaz de ir mais longe, até se tornar ostensivamente clara a circunstância de a perspectiva comum sobre o que se passa corresponder a uma *contração* — não só na medida em que está anulado o contacto directo com a dimensão do universo, mas também na medida em que está anulada a consciência da diferença abissal entre o nosso tamanho e o tamanho do que nos rodeia. É certo que possuímos sempre uma representação da totalidade do espaço, sem a qual seria impossível, por exemplo, reconhecer a sala que num dado momento ocupa todo o espectro perceptivo como uma realidade regional, como algo que não se identifica com a totalidade do espaço. Mas o aspecto significativo é que essa representação está de algum modo *desvitalizada*, no sentido em que não exerce peso existencial a ideia de o corpo humano, sede do nosso ser, ser minúsculo em comparação com o que o cerca. A familiaridade com a forma contraída do espaço com que lidamos torna-se tal que se pode falar com pertinência numa *domesticação do infinito*. Por outras palavras, o exercício proposto por Pascal apresenta a nossa perspectiva habitual como correspondendo ao *terminus ad quem* de uma operação de contração do território *habitado*. Reconhecemos que o espaço se estende muito para lá daquilo com que de cada vez estamos em contacto, mas o efeito que a compreensão dessa desproporção entre nós e o universo tende a gerar quanto tematizada está adormecido. O que Pascal faz no texto em questão é espatifar esse mecanismo de segurança da nossa antropologia natural, fazendo com que se preste atenção à gigantesca desproporção normalmente desprezada.

mundo: é-lhe pedido que considere as suas patas, as articulações que existem nas suas patas, as veias, o sangue nessas veias, os humores no sangue, etc., num apelo ao reconhecimento de partes cada vez mais pequenas. O "etc.", neste caso, não é despiciendo — traduz, aliás, o aspecto mais relevante para que se pretende chamar a atenção. Pascal afirma que há em cada objecto, por mais pequeno que seja, uma *infinidade* de universos em miniatura: "*Je lui veut peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome, qu'il y voie une infinité d'univers (...)*"⁴⁹. Com efeito, o que é mais significativo na descrição feita por Pascal é o facto de a sucessão de planos de realidade com uma extensão cada vez mais reduzida — apresentada no fragmento como que através de um *microscópio narrativo* — ser infinita. A ideia-chave aqui em jogo é a ideia da *infinita divisibilidade* do extenso. O raciocínio não é difícil de resumir: a natureza é extensa; tudo o que é extenso é infinitamente divisível; afirmar que algo é infinitamente divisível equivale a afirmar que, independentemente da pequenez da parte fixada, é possível encontrar sempre partes ainda mais pequenas; logo, a progressão em direcção ao superlativamente pequeno, na natureza, é infinita. É talvez uma ideia surpreendente, mas matematicamente inegável. Uma operação de divisão de uma quantidade não pode não resultar noutra quantidade, diferente de zero. Por isso, faz todo o sentido que Pascal use a imagem do *abismo* para descrever o que está em causa na procura da extensão mínima da natureza⁵⁰.

O corpo humano é impressionantemente minúsculo em comparação com a totalidade do universo e estrondosamente grande se comparado com o que de mais ínfimo existe na natureza. Mais: encontra-se a uma *infinita distância* do superlativamente pequeno e a uma *infinita distância* do superlativamente grande na ordem da natureza. A tentativa de situar o corpo humano numa escala de grandeza da natureza tem como resultado, não uma conclusão fixa e determinada, mas uma desorientação peculiar — a desorientação que decorre de reconhecer a *sede* do nosso ser perdida no meio de dois extremos insusceptíveis de serem fixados.

⁴⁹ Cf. fr. 199.

⁵⁰ Cf. fr. 199: "*Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau.*"

Ora, a tese que nos interessa compreender é a tese segundo a qual a posição da inteligência na ordem da compreensão é formalmente semelhante à posição do corpo humano na ordem da natureza. Por outras palavras, interessa-nos esclarecer o que significa afirmar que se aplica à questão do conhecimento a situação acabada de descrever: a situação caracterizada por uma *infinita distância aos extremos*.

A passagem do fragmento 199 que melhor esclarece o sentido da analogia entre a posição do corpo humano na ordem da extensão e a posição da inteligência humana na ordem da inteligibilidade parece-nos ser a seguinte: "*Également -incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti./ Que fera-(t)-il donc sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin.*"⁵¹ Esta passagem é particularmente relevante, porque permite ao mesmo tempo uma leitura centrada no problema epistemológico-físico da fixação dos extremos da natureza e uma leitura centrada no problema epistemológico-metafísico da fixação dos extremos do *ser enquanto tal*. Nessa medida, permite-nos entrar no núcleo da analogia cujo sentido pretendemos desvendar. Em ambos os casos, Pascal aponta a impossibilidade de conhecer tanto o elemento primeiro como o todo. Já vimos em que medida é que no plano físico os extremos da natureza nos ultrapassam, nos escapam. Falta esclarecer o essencial: as razões que levam Pascal a defender que, também do ponto de vista metafísico, o ponto de vista realmente determinante, somos incapazes de apreender o *princípio* e a *totalidade* do âmbito no qual existimos.

A dificuldade que tem a ver com a apreensão do todo é, como Pascal sublinha, mais facilmente reconhecível. "*Comment se pourrait-il qu'une partie connût le Tout?*"⁵², pergunta. O texto não apresenta uma justificação desenvolvida da tese segundo a qual *a finitude do ponto de vista humano é um impedimento à captação suficiente do todo*, mas possuímos uma espécie de compreensão intuitiva daquilo que a fundamenta. A parte, sendo parte, é *menor* do que o todo; e por isso não está em condições de ter uma perspectiva abrangente e completa sobre o todo, sobre as

⁵¹ Cf. fr. 199.

⁵² Cf. fr. 199.

múltiplas determinações que compõem o todo. A ideia de *conhecer tudo* apresenta-se como uma tarefa de tal modo desmedida para um ponto de vista finito, limitado, que na verdade nem sequer somos capazes de acompanhar devidamente o conteúdo daquilo que estamos a conceber quando nos referimos a isso. Note-se, por exemplo, que a mera listagem de todas as relações existentes entre os objectos do acontecimento vital — listagem que seria necessária para em seguida analisar a fundo a natureza de tais relações — põe, desde logo, no horizonte um objecto infinito. Se desde há muitos séculos os homens estudam uma realidade circunscrita como o corpo humano, por exemplo, e ainda nos encontramos longe do estabelecimento exaustivo das relações de causa-efeito que aí se verificam, o que por si corresponderia apenas a uma parte ínfima do pleno conhecimento do corpo humano — o que dizer acerca da capacidade da razão natural num empreendimento infinitamente maior como o que está aqui em jogo? Podemos afirmar que a tentativa de um ponto de vista finito abarcar a totalidade do ser, a tentativa de compreender todas as determinações que constituem a experiência humana, tem um resultado semelhante ao esforço de uma mão que pretendesse fechar dentro de si o corpo ao qual pertence — com a diferença de que o que falta à mão para ser capaz de o fazer corresponde a uma *distância* limitada, susceptível de ser fixada, ao passo que a *distância* entre a finitude do ponto de vista e a totalidade do ser parece corresponder a uma *distância infinita*.

O aspecto que mais nos interessa focar, porém, e que nos parece funcionar para Pascal como o derradeiro *xeque-mate* à pretensão dos que reivindicam um conhecimento sólido acerca da existência humana, diz respeito à *infinita distância* que separa o nosso ponto de vista daquilo a que no fragmento 199 se chama o *princípio das coisas*. Passemos, pois, a considerar o que está em causa na negação, não da pretensão manifestamente excessiva de conhecer a totalidade do *ser*, mas da pretensão de conhecer aquilo que está no início ou na base do que quer que seja. Na passagem do fragmento 199 acima citada, há uma afirmação relativa a este problema: a afirmação segundo a qual o homem é "*incapable de voir le néant d'où il est tiré (...)*"⁵³.

⁵³ Cf. fr. 199.

Antes de passarmos à consideração das razões que levam Pascal a afirmar a *incapacidade* do homem a este respeito, interessa determinar o que está em causa quando se refere ao "*nada de onde ele é arrancado*". Um dos aspectos fundamentais da descrição do fragmento 199 acerca da *posição* do corpo humano no seio da natureza, como vimos, tem a ver com a tentativa de fixação do elemento mínimo da ordem natural. Também aqui, no que concerne a ordem das *coisas inteligíveis*, uma das vias para fixar a *posição* da inteligência humana — o *poder de fogo* da inteligência humana — consiste em averiguar o *grau de acuidade* da razão natural no que diz respeito à compreensão daquilo que constitui o princípio fundamental do acontecimento no qual estamos lançados. Pressuposta no recurso ao *microscópio narrativo* a que fizemos referência atrás, no resumo da descrição pascaliana da ordem natural, estava o objectivo de fixar o elemento mínimo da natureza; de modo análogo, neste momento, por meio da expressão "o nada de onde o homem é arrancado", pretende-se fixar, agora no âmbito da metafísica, o *primeiro princípio* - o princípio *irredutível*, o princípio dos princípios. A expressão "o nada de onde ele [o homem] é arrancado" tem a ver com isto, assim como a formulação mais completa que nos é apresentada no seguimento do texto: "todas as coisas saem do nada"⁵⁴. Ao utilizar essas expressões, e apesar do inevitável embaraço linguístico que o problema suscita, Pascal tenta apontar para a *passagem do nada ao ser* — tenta chamar a atenção para o que podemos designar como o *primeiro momento da constituição do ser*. Pretende-se deste modo dirigir o olhar do leitor para algo que tende a não ser alvo de incidência temática no curso confuso e atarefado da vida. Trata-se do acontecimento do *ser*: não uma *determinada forma* de ser, mais ou menos complexa, não *isto* ou *aquilo*, mas o próprio *ser enquanto tal*. É sobretudo da consideração do *ser enquanto tal* que resulta a assumpção do carácter insuperável da *obscuridade* da existência. Embora Pascal, mais uma vez, não apresente uma explicação detalhada dos fundamentos da tese segundo a qual o ponto de vista humano não é capaz de uma compreensão adequada do *ser*, o facto é que é a partir do reconhecimento *disso* — e do reconhecimento da já referida incapacidade do ponto de vista *abarcar* a totalidade daquilo que acontece — que decorre a conclusão devastadora de *semi-sábios* e dogmáticos. A pergunta do

⁵⁴ Cf. fr. 199: "*Toutes choses sont sorties du néant (...).*"

fragmento 199 comprova o que acabamos de dizer: "*Igualmente incapaz de ver o nada de onde é arrancado e o infinito onde é engolido, que fará o homem senão aperceber-se apenas de uma qualquer aparência do meio das coisas?*"⁵⁵

A tentativa de focagem do *ser* — despidido das determinações que habitualmente o cobrem, e que constituem em cada caso a especificidade da carga de sentido dos objectos com que lidamos na nossa travessia vital — resulta na descoberta daquilo que temos vindo a designar como a *fraqueza da razão*. Esta é a tese que importa agora esclarecer. Tendo em vista este objectivo, é importante começar por notar que, ao inquirir o *ser*, ao fazer o exercício de tematização do *ser enquanto tal*, nos apercebemos de maneira imediata da insuficiência da nossa captação. Apercebemo-nos de que não possuímos mais do que uma noção vaga, pobre, daquilo que — passe a expressão — faz o *ser* ser o que é. Esta ideia de uma apreensão vaga, insuficiente, que a focagem do *ser* imediatamente produz, está presente na afirmação de Pascal: afirmar que o homem é "incapaz de ver o nada de onde tudo é arrancado" equivale a afirmar que o homem é incapaz de ver com clareza o que constitui o *ser enquanto ser*. Esta impressão que resulta da focagem do *ser* tem a ver com o seu carácter primeiro, fundante, e sobretudo *formalíssimo*, como diria Tomás de Aquino⁵⁶. De facto, o estatuto peculiar que consiste em não ser abrangido por nenhuma categoria acarreta uma dificuldade no que diz respeito à inteligibilidade, à possibilidade de explicação e compreensão da determinação visada. Explicar algo é reconduzir isso — isso cujo domínio está manifestamente em falta — a um conjunto de determinações cujo sentido, pelo contrário, está já, ou pelo menos assim se supõe, dominado. Se, por exemplo, alguém pergunta "que criatura tão estranha é esta?", a reacção lógica do outro interlocutor será dar uma resposta do seguinte tipo: "é um okapi, um *animal*, um *mamífero*, parecido com a girafa e parecido com a zebra." Neste exemplo, o que se faz é mostrar que *aquela* criatura — desconhecida para o sujeito que lançou a pergunta — corresponde a uma especificação de algo cujo significado o sujeito em questão já domina, pelo menos de algum modo. Recorre-se à determinação 'animal', à determinação 'mamífero', à determinação 'girafa' e à determinação 'zebra'

⁵⁵ Cf. fr. 199.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Q. d. de anima*, a. 1 ad 17.

com o intuito de situar aquele objecto estranho num campo de sentido familiar. O problema, no caso que agora nos ocupa, reside no facto de ser impossível reconduzir o *ser* a significados já dominados. *Ser* não é simplesmente *um* princípio, no sentido lato do termo, mas *o* princípio, no sentido estrito do termo; é, como indica Tomás de Aquino, *formalissimum*, constitutivo de tudo o que é, de tal maneira que não é possível isolar algo do *ser*⁵⁷. *Ser* possui assim um significado insusceptível de esclarecimento: não pode ser explicado por meio de nenhuma categoria, porque todas as categorias são já modalidades de *ser* e, nessa medida, estão afectadas pelo défice de acuidade que se pretende resolver. Apesar de mantermos uma certa familiaridade com o termo 'ser', apesar de depararmos a todo o instante com o facto de as coisas *estarem aí*, não somos capazes de explicar o que está em causa neste *acontecimento primeiro* a uma criança impertinentemente curiosa que pergunte "O que é que é *ser*?" A necessidade sintáctica de recorrer ao próprio verbo *ser* como cópula do juízo na tentativa de esclarecer o significado de *ser* põe em evidência a dificuldade em que o ponto de vista está envolvido⁵⁸. Poderia porventura acontecer que, apesar do seu carácter *formalíssimo*, e da impossibilidade que daí decorre de apelar a categorias explicativas não englobadas no *ser*, possuíssemos como que uma compreensão imediata do que nele está em causa. Mas isso não acontece. A focagem do *ser enquanto tal* produz a tomada de consciência de algo que ultrapassa a capacidade de penetração da razão natural. O *ser* revela-se uma incógnita.

O problema que pretendemos sublinhar torna-se mais claro se se apontar a *omni-presença* como uma característica do *ser*. O *ser* constitui *todas* as determinações com que o ponto de vista humano lida. Aliás, para ilustrar isso, podemos dizer de modo propositadamente tautológico que, sem o *ser*, à margem do *ser*, isolada do *ser*, nenhuma determinação é. Dito de outro modo: *nada do que é representável escapa ao*

⁵⁷ Uma análise séria da questão do *ser* implicaria um longo percurso através da história da filosofia, começando pelo *Sofista*, de Platão, passando pela *Metafísica* de Aristóteles, por *Sein und Zeit*, de Heidegger, e por vários outros autores. Cingimo-nos aqui à análise do problema tal como aparece tratado por Pascal.

⁵⁸ Cf. PASCAL, Blaise, *Œuvres Complètes*, "Entretien avec M. de Sacy", Éditions du Seuil, Paris, 1963, p. 294: "Qui sait même ce que c'est qu'être qu'il est impossible de définir, puisqu'il n'y a rien de plus général, et qu'il faudrait, pour l'expliquer, se servir d'abord de ce mot-là même, en disant: "C'est, être"(...)".

seu poder. Pensar em algo é sempre, irremediavelmente, pensar em algo que *é* - pois mesmo que o conteúdo pensado não corresponda a um objecto existente, como no caso das sereias, por exemplo, ou no caso das fadas, o facto de ser pensável pressupõe uma *essência* qualquer que se distingue do não-ser. Note-se que até a ideia de *não-ser*, enquanto ideia, apesar de apontar para a negação do *ser*, *é* algo. Nenhuma das determinações com que o ponto de vista lida é alheia ao *ser* — todas são *formas de ser, modalidades de ser*. O *ser* inunda a totalidade da paisagem vital. Este aspecto é relevante, porque é precisamente o carácter *omni-presente* do *ser* que faz com que o seu carácter de incógnita tenha consequências no que diz respeito à possibilidade de conhecer o que quer que seja.

Estamos, finalmente, em condições de apresentar de maneira estruturada o raciocínio que nos parece fundamentar a posição anti-dogmática assumida por Pascal no fragmento 199. Se *ser* é uma incógnita, e uma incógnita aparentemente invencível, e se esta incógnita invencível como que sustenta a constituição de *todos* os objectos possíveis do pensamento, a razão natural está sempre, em todos os casos, aquém do conhecimento exaustivo que os *semi-sábios de primeiro grau* proclamam e do conhecimento sólido que também os *semi-sábios de segundo grau* supõem possuir. O texto de Pascal sugere que no confronto com esse momento primeiro da constituição do *ser* — confronto no qual o julgamento da nossa capacidade intelectual é insusceptível de ser adiado, porque não há categorias às quais apelar — se revela a vitória do mistério da existência sobre a tentativa humana de se subtrair ao seu poder. O que está na origem do problema pode ser expresso da seguinte maneira: o ponto de vista humano está *depois* do *ser*, é um *momento segundo* na ordem das coisas. Ao afirmar que o homem é "*incapable de voir le néant d'où il est tiré*", Pascal chama a atenção para aquilo que também está em jogo no capítulo XXXVIII do *Livro de Job* - no qual encontramos uma formulação que ajuda a perceber a tese em questão. Ao homem que, pondo em causa o plano divino, presume saber o que é o bem, o que é o mal, o que faz sentido e o que não faz sentido nesta estranha história da qual fazemos parte, Deus pergunta: "*Onde estavas quando lancei os fundamentos da terra?*"⁵⁹ Reconhecemos prontamente que Job não poderá dar uma boa resposta a esta

⁵⁹ Cf. *Job*, 38, 4.

pergunta, porque quando *os fundamentos da terra foram lançados* — quando o *ser* passou a *ser* e como que o sentido de tudo se acendeu — nem Job, nem nenhum outro homem estavam presentes. O argumento que temos vindo a analisar procura despertar o leitor para esse mesmo reconhecimento de que nos encontramos numa *posição segunda* na ordem do *ser* — de que não estamos em condições de acompanhar devidamente *aquilo que constitui a essência e o fundamento de tudo quanto é*, e, por isso, parecemos condenados a uma compreensão muitíssimo *tosca* de tudo o que se nos apresenta. De facto, cada um de nós despertou para a vida quando *os fundamentos da terra* já estavam estabelecidos: o que é o mesmo que dizer, com menos elegância e maior rigor fenomenológico, que o âmbito de navegação do ponto de vista humano é um âmbito cujos princípios de inteligibilidade nos são anteriores e, desse modo, em última análise, *imperscrutáveis*. O ponto de vista humano, enquanto ponto de vista *finito* e enquanto *momento segundo* na ordem do todo, opera desde sempre *no interior* do *ser* — opera desde sempre num âmbito marcado, do início ao fim, por aquela incógnita em cuja compreensão se suspende o conhecimento do que quer que seja.

Dito isto, percebe-se que a descrição da razão natural como votada à desorientação, sem capacidade para ir além de uma "qualquer aparência do meio das coisas", não se funda apenas na circunstância de ter diante de si um objecto infinito. O problema não reside apenas na desproporção entre a capacidade limitada da razão natural e a multiplicidade incontável de determinações a examinar para um esclarecimento cabal do que se passa na existência. O problema reside também, e de forma ainda mais radical, na circunstância seguinte: de raiz, no mais *constitutivo de si*, cada coisa, cada ínfima coisa, está marcada por algo cujo domínio epistémico nos escapa. A posição que Pascal desenvolve no fragmento 199 não se limita, pois, a identificar uma certa *margem* de obscuridade na relação entre o ponto de vista e o acontecimento vital. Não. Em vez de apontar para uma *margem* de desconhecimento, Pascal aponta no texto para um *abismo* de desconhecimento que afecta, de maneira aparentemente irresolúvel, o ponto de vista humano.

"*Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligible le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature*", escreve Pascal. Eis a tese que nos

propusemos justificar. No seguimento da análise acima apresentada, podemos afirmar que assim é, porque, tal como o corpo humano se encontra infinitamente distante da extensão mínima e da extensão máxima da natureza, o ponto de vista está a uma *distância infinita* de compreender cabalmente o que está em causa no seu âmbito de execução vital — tanto no que diz respeito à desmedida complexidade da manifestação do *ser* como no que concerne o seu princípio mais fundamental. O termo "milieu", usado por Pascal no fragmento 199, resume a *posição* da nossa capacidade da compreensão na ordem da inteligibilidade e aponta precisamente para esta ideia de uma perspectiva sem pontos de referência que garantam um olhar lúcido. A referência ao *meio*, convém lembrar, não designa uma posição fixa, estável, caracterizada por uma espécie de *domínio médio* dos conteúdos em questão — de nenhum modo. O âmbito em cujo interior o ponto de vista opera é um âmbito cujos extremos são insusceptíveis de fixação, de tal maneira que aquilo que o termo 'meio' traduz é, pelo contrário, o reconhecimento da completa *desorientação* da perspectiva humana. Esta ideia pode, e deve, ser posta em relação com o que atrás se afirmou acerca da noção de conhecimento. O aprisionamento do ponto de vista no *meio* de um âmbito cujos extremos são um *princípio inapreensível* e um *infinito insusceptível de ser abarcado* nega, em relação a todos os objectos possíveis, a *forma óptima* de domínio dos conteúdos que vimos estar em causa — para Pascal e para qualquer ponto de vista exigente quanto à acuidade — na ideia de conhecimento. Nessa medida, a tese de Pascal estabelece que, em sentido rigoroso, a razão natural está arredada de uma verdadeira compreensão, de um verdadeiro *conhecimento*, daquilo que constitui a existência humana.

Sob pena de a posição de Pascal no fragmento 199 ser lida como "mais uma tese filosófica", importa insistir uma vez mais na *radicalidade* deste argumento, que se distingue das linhas de raciocínio seguidas pela tradição do cepticismo — como a leitura dos *modos* de Sexto Empírico⁶⁰ ou dos vários ataques ao dogmatismo presentes na "Apologia de Raymond Sebond" permite perceber. Uma maneira de o fazer é mostrar em que medida se trata de um argumento diferente daquele que estudámos no sub-capítulo anterior e que toma como ponto de partida o nosso desconhecimento

⁶⁰ SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, I, XIII-XVII, pp. 21-103.

em relação à origem das faculdades cognoscitivas. Embora em última análise os dois argumentos desemboquem na mesma tese — a tese segundo a qual o património habitualmente tido como *conhecimento* está, afinal de contas, aquém disso —, fazem-no por vias diferentes. Uma das diferenças mais significativas e mais facilmente reconhecíveis é a seguinte: enquanto a qualidade do argumento da origem das faculdades depende do valor de verdade de uma hipótese — a hipótese de o homem ter sido criado por um ser enganador —, o argumento do fragmento 199 funda-se no reconhecimento de um *facto*.

A conclusão do argumento anterior, o argumento da origem das faculdades, é esta: *não sabemos se os princípios que configuram a nossa perspectiva são verdadeiros*. Está em causa, aí, o autêntico estatuto epistémico dos princípios, o seu *valor de verdade*, mas pressupõe-se que acompanhamos os conteúdos de cada vez em jogo, aquilo que os princípios *dizem*, ainda que aquilo que dizem seja enganador. A maneira como o argumento está construído em nada abala o pressuposto de que há um acompanhamento razoavelmente lúcido do que está em causa na determinação 'espaço', na determinação 'tempo', na determinação 'movimento', e em outras igualmente estruturantes, mesmo que tais determinações sejam afinal de contas operadores pouco ou nada adequados do ponto de vista epistémico. O argumento do fragmento 199, por seu turno, até isto põe em causa. A conclusão que propõe é a de que — como se percebe ao focá-las com atenção — não temos mais do que uma compreensão muito pobre, muito pouco aguda, do que está em jogo nessas e nas outras determinações de sentido com que lidamos. Embora haja uma óbvia *familiaridade* com os diferentes objectos que fazem parte da nossa experiência e com os respectivos significados, já mencionada, a verdade é que uma inquirição mais exigente e penetrante ao *ser* de cada uma dessas realidades, ao princípio mais básico da sua constituição, produz a consciência de estarmos diante de um *mistério* com variadas formas. Se do primeiro argumento resulta que todas as teses com pretensões ontológicas não passam de *possibilidades*, e possibilidades sempre susceptíveis de dúvida ou contradição, o segundo argumento, no caso de ser um bom argumento, indica-nos que a existência humana, de modo mais ou menos distraído, corresponde a uma *travessia no escuro*, onde o mais complexo e o mais simples, o mais extravagante

e o mais banal, o mais inesperado e o mais corriqueiro são incógnitas cujo autêntico significado está por apurar. Mais: o seu autêntico significado não só está por apurar, como aparentemente o nosso ponto de vista ainda se encontra a uma distância *infinita* de uma captação satisfatória do mesmo. O argumento da origem das faculdades, na linha da tradição céptica, indica a inexistência de critérios seguros para decidir *entre possibilidades*; o que Pascal afirma no fragmento 199, de maneira diferente, é que em última análise não sabemos sequer o que está em jogo em cada possibilidade — não sabemos *isso*, o mais básico, *de que cada possibilidade é feita*. Podemos também explicar a diferença entre os dois argumentos dizendo que o primeiro aponta para uma *possibilidade* de engano estrutural, no que diz respeito à lucidez humana, ao passo que o segundo chama a atenção para a *actualidade* do carácter de incógnita de todas as determinações de sentido que constituem a matéria e a forma do nosso pensamento⁶¹.

Pouco importa, porém, uma vez admitido que ambos são bons argumentos e que negam aquilo mesmo que fundamenta a nossa *pretensão de saber*, determinar qual dos dois é "mais radical" ou "mais forte". Aquilo que interessa reter — mais do que a adjectivação adequada a cada um dos argumentos — é a gravidade do ataque assim perpetrado à forma de compreensão de si que tende a dominar o ponto de vista. No curso do desempenho vital, no *modo* como espontaneamente tende a ser executado, ainda que se admita a existência de algumas dificuldades mais ou menos sérias relativas à petição de verdade, vigora uma pretensão de saber bastante alargada e convicta, que se traduz na identificação do *âmbito problemático* como um âmbito *regional e circunscrito*. Os casos diante dos quais se reconhece a existência de um défice de lucidez, os *problemas*, são quase sempre tidos como falhas localizadas no meio de um campo conhecido, controlado, familiar. Os dois raciocínios que foram analisados, no entanto, apontam para a tese de que *tudo* — mesmo aquilo que se afirma neste preciso momento — é dúbio, pouco claro e tem o estatuto de *incógnita*.

⁶¹ Parece-nos estranho, por isso, que Popkin se limite a falar do argumento do fragmento 131 — o argumento da origem das faculdades — quando pretende dar conta do carácter extremo do cepticismo de Pascal. Cf. POPKIN, Richard H., "The Incurable Scepticism of Henry More, Blaise Pascal and Søren Kierkegaard" in *Wolfenbütteler Forschungen*, 35 - *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment* (ed. Popkin and Schmitt), 1987.

A radicalidade da posição de Pascal *arrasta* consigo até as coisas menos suspeitas. Até as palavras que servem neste momento para estabelecer a comunicação com o leitor, e que parecem *inocentes* e *claros* meios de explicação da tese de Pascal, constituem matéria da irremediável perplexidade a que a razão natural está condenada.

3. A necessidade de verdade: notas sobre o anti-cepticismo de Pascal

A investigação acerca das razões últimas que fazem dos *semi-sábios* um alvo de Pascal conduziu-nos a uma tese surpreendente — a tese segundo a qual a *finitude* do ponto de vista constitui um impedimento de fundo, aparentemente irresolúvel, à compreensão plena do que quer que seja. Assim, a partir do momento em que se aceita aquilo que na perspectiva de Pascal fundamenta a identificação entre sabedoria e doura ignorância, no âmbito da razão natural, aceita-se a *falência* da forma como o ponto de vista se encontra habitualmente constituído, porque esta forma caracteriza-se pela *pretensão de saber*, que pode ser mais ou menos alargada. Se os argumentos apresentados por Pascal e acima explicados são de facto bons argumentos, podemos afirmar que os homens são *semi-sábios* por natureza — uma vez que o nosso ponto de vista se encontra originalmente inclinado para a fixação de teses dogmáticas acerca da realidade, e a razão natural, afinal de contas, pelo que se viu, está infinitamente distante da *forma óptima de domínio das determinações* que é requerida na tarefa do conhecimento. Segundo Pascal, todos os dogmáticos do ponto de vista natural são *semi-sábios* porque, em última análise, nenhum homem sabe nada.

Contudo, como o índice do presente estudo sugere, não chegámos ainda ao fim da nossa investigação — facto que pode parecer estranho. Poder-se-á reconhecer alguma estranheza, alguma duplicidade suspeita, no facto de a confissão da precariedade epistémica do ponto de vista humano não ditar um fim a este discurso — a este discurso cuja razão de ser só pode residir, afinal de contas, na pretensão de saber entretanto negada. Parece haver algo que não bate certo nesta persistência em discursar, em prolongar a análise, sobretudo depois de tanto se ter insistido na *radicalidade* da argumentação desenvolvida por Pascal. Se admitimos que até as palavras e as letras que temos neste momento à frente são coisas espantosas, cuja realidade nos escapa, não parece totalmente honesto continuarmos aqui — o autor a escrever, o leitor a ler, como se em nada nos afectasse o diagnóstico epistemológico acima exposto. Se em última análise não estamos em condições de compreender o que quer que seja, se reconhecemos que a lucidez humana está marcada por uma

inconsistência insanável, que sentido há em continuar a desenvolver, com toda a tranquilidade, um discurso de clarificação de alguma coisa?

No que nos diz respeito, encontramos uma justificação para a aparente duplicidade refugiando-nos no papel de comentador: o escritor cujo pensamento nos cabe comentar também não se remete ao silêncio depois de afirmar a *insuficiência* da razão natural. A reflexão de Pascal acerca do problema da verdade — no contexto da qual se insere a crítica aos *semi-sábios* — não termina na afirmação bombástica do fragmento 199, nem no argumento da origem das faculdades. Podemos expressar a posição de Pascal da seguinte maneira: a tese do fragmento 83 — a tese que identifica sabedoria e doura ignorância — é a sua última palavra acerca do *alcance epistémico da razão natural*, mas não é a sua última palavra acerca do problema da *procura da verdade*. A pergunta que se põe, posto isto, é a seguinte: depois de atacada a pretensão epistémica da razão natural, que mais tem Pascal a dizer?

Uma resposta possível à objecção acima enunciada seria: uma vez que não sabemos nada, os contrários são indiferentes, têm uma validade semelhante, e podemos perfeitamente continuar a escrever sobre o assunto em questão depois de reconhecer a *falência da pretensão de saber*, com a mesma pertinência ou falta dela que haveria em deixar de escrever. Como em última análise todos os contrários são indiferentes, como não estamos em condições de determinar com segurança o que quer que seja, podemos até escrever coisas manifestamente contrárias ao que se apresenta como *mais verosímil*, sem com isso cometer qualquer falta grave. Esta seria uma boa resposta céptica. Com efeito, um céptico poderia escrever um tratado dogmático, assertivo e até agressivo na defesa de teses, e assim prestar reverência à sua filosofia melhor do que o iniciado céptico que ainda incorre na contradição da escola académica⁶². Esta seria, portanto, uma boa resposta céptica. Mas não é a resposta de Pascal — de nenhum modo. Este capítulo começa, aliás, com uma referência ao cepticismo, à maneira de pensar dos cépticos, precisamente porque a posição de Pascal relativamente ao problema da verdade se caracteriza pela oposição

⁶² O que caracteriza os *académicos* é sobretudo a defesa da tese segundo a qual é impossível ao homem conhecer a realidade. A contradição que se lhes reconhece tem a ver com a defesa dogmática de uma tese cujo conteúdo corresponde precisamente à negação da validade das teses dogmáticas.

— ao contrário do que poderia parecer pelo que até agora foi dito — à *suspensão do juízo* proposta pelos cépticos. A posição de Pascal rejeita por completo o pressuposto fundamental da atitude céptica: a tese segundo a qual *é desejável, e possível, abandonar a questão da verdade*. Eis, assim, o que pretendemos agora esclarecer, de modo assumidamente breve e genérico: em que medida Pascal, apesar de criticar de modo veemente o dogmatismo do ponto de vista natural, não partilha a posição dos cépticos em relação ao problema da verdade.

Embora ambas as perspectivas tenham em comum a ideia de *fraqueza da razão*, a ideia de que a razão natural está aquém da compreensão plena do que quer que seja⁶³, é também um facto que a proposta céptica e a antropologia de Pascal possuem pressupostos muito diferentes — que acabam, naturalmente, por conduzir a conclusões divergentes no que diz respeito ao problema em causa. Ter em conta um ou dois aspectos do relato feito por Sexto Empírico acerca da doutrina céptica ajudar-nos-á a explicar, por contraste, a posição de Pascal — aquela que realmente importa aqui descrever.

O reconhecimento da incapacidade de chegar a um conhecimento sólido — pelas razões que os *modos* dão a ver — é normalmente tido como a característica mais significativa da forma de pensar dos cépticos. Mas há outra característica do cepticismo antigo que desempenha também um papel decisivo na *proposta existencial* adoptada pelos seguidores de Pirro: trata-se da adesão à tese que identifica a *quietude* como o fim a alcançar na vida, e da ideia, que lhe vem associada, segundo a qual aquilo que impede de chegar ao tal estado de quietude é a preocupação com a verdade. Sexto Empírico declara com toda a clareza que o objectivo dos cépticos é atingir a *quietude*, e afirma ainda que a causa comum da *inquietação* é a fixação da verdade — ou, mais especificamente, os problemas que decorrem da circunstância de estarmos *presos* a determinações de sentido tidas como verdadeiras, como boas, como especialmente significativas, e por conseguinte restritivas do desempenho vital.⁶⁴ A proposta céptica, a partir da ideia de que a razão humana não pode senão

⁶³ Sobre a peculiaridade da posição céptica relativamente a este assunto, veja-se a nota 1 do presente estudo.

⁶⁴ SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, I, VI, 12 e I, XII, 25-31.

tropeçar sobre si própria e da ideia de que é o problema da fixação da verdade que perturba o cumprimento da meta da existência humana, consiste num apelo ao sujeito para que se *desligue* da *questão da verdade*. O ponto que pretendemos sublinhar a este respeito é o seguinte: o que leva à conclusão específica da via céptica — a qual, como vimos, propõe que se viva *no desprezo da verdade* — são os pressupostos de que tal é *desejável* e de que tal é *possível*. É possível, na opinião dos cépticos, produzir uma *suspensão alargada do juízo*, e dessa forma caminhar para a quietude desejada. Ora, estes pressupostos não são partilhados por Pascal.

O pensamento de Pascal é definido por princípios diferentes daqueles que acabámos de enunciar. Para Pascal, o ponto de vista humano está marcado, estruturalmente marcado, pela *precisão de verdade* — de tal maneira que o apelo céptico no sentido de um abandono da questão da verdade é, em bom rigor, irrealizável. Há uma *necessidade de verdade*, uma pressão interna ao ponto de vista no sentido de se fixar às teses que lhe parecem mais adequadas, que é insusceptível de ser contornada. "*Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme*"⁶⁵, escreve Pascal. Em que consiste essa "ideia da verdade"? Pascal não desenvolve muito o assunto, mas depreende-se que o que está em jogo é a *imprescindibilidade* da fixação a teses — a teses tidas como verdadeiras, e por isso, e só por isso, configuradoras do desempenho vital prático. Lemos no fragmento 75 dos *Pensamentos*: "(...) il [o homem] *ne peut ni savoir ni ne désirer point de savoir*."⁶⁶ O que parece estar pressuposto na posição de Pascal é a ideia de que a dimensão prática da existência humana se encontra suportada por *teses*, por determinações de sentido cuja validade existencial está relacionada com o valor de verdade reconhecido às mesmas. Além das passagens já citadas, podemos também reparar como no fragmento 131, visando os cépticos, e mais especificamente a sua pretensão quanto à possibilidade de um corte definitivo com a questão da verdade, Pascal se refere à *razão impotente*⁶⁷ — designando assim a impossibilidade de escapar ao pecado dos

⁶⁵ Cf. fr. 406.

⁶⁶ Cf. fr. 75.

⁶⁷ Cf. fr. 131.

dogmáticos por meio de uma hipotética *suspensão do juízo*. Através da expressão "razão impotente", Pascal chama de novo a atenção para as condicionantes da natureza do acontecimento humano que tornam o ideal céptico impraticável. Há uma *imperatividade prática* no sentido da fixação do ponto de vista e da sua não-neutralidade no que diz respeito à tomada de posição relativamente aos problemas que configuram a travessia vital. Dois aspectos podem ser distinguidos a respeito desta imperatividade prática: a manifesta incapacidade de recusar a validade dos *princípios* que configuram o acesso⁶⁸, por um lado, e a necessidade de viver com base num sistema de sentido tido como verdadeiro. O primeiro aspecto é expresso de maneira inequívoca na seguinte passagem do fragmento 131: "*Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels.*" Pascal afirma assim que é impossível importar para o âmbito prático a dúvida que pode surgir no âmbito reflexivo a respeito da fiabilidade epistémica de princípios como o espaço, o tempo, etc. Porém, este não nos parece ser o argumento mais forte contra o cepticismo, uma vez que os cépticos — como Sexto Empírico explica⁶⁹ — nada têm contra, e até defendem, a adesão do sujeito às *primeiras aparências* e aos sentimentos instintivos. O principal defeito da doutrina céptica está antes ligado ao segundo aspecto que pretendemos sublinhar: trata-se da *separação* estabelecida entre a componente de lucidez do acontecimento humano e a execução prática da vida, feita com base numa compreensão do nosso ponto de vista que faz dele um ponto de vista completamente cindido, fragmentado, desconexo. Para Pascal, pelo contrário, embora seja verdade que a relativa autonomia do âmbito reflexivo pode gerar confusão na avaliação subjectiva das categorias que realmente comandam a vida⁷⁰, *sentido, verdade e movimento* são noções que não podem ser desassociadas no acontecimento humano, porque aquilo que fazemos corresponde à transcrição existencial de determinações de sentido, de teses, às quais o ponto de vista se encontra fixado.

⁶⁸ Cf. fr. 110.

⁶⁹ Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, I, VIII, 17 e I, X-XI, 19-25.

⁷⁰ Cf. fr. 975: "*Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur; et ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir.*"

Importa notar que entre a estratégia de Sexto Empírico — tomado aqui como representante da escola céptica — e a estratégia de Pascal há, na verdade, uma grande semelhança. A partir do reconhecimento daquilo a que temos vindo a chamar a *fraqueza da razão*, comum aos dois lados postos em contraste, ambos os autores desenvolvem o seu pensamento com o intuito de *criar perplexidade* — com o intuito de fazer ver que, para o ponto de vista humano, finito e por isso afastado da possibilidade de uma compreensão exaustiva daquilo que se passa *aqui*, está em falta, em cada caso, o domínio epistémico reivindicado por tantos. Em ambos os casos, tendo em vista esse objectivo, estabelece-se o que podemos descrever como uma espécie de *jogo de pingue pongue* entre teses contrárias, caracterizado por um adiamento da decisão acerca de qual a tese mais válida. Sexto Empírico refere-se à igual probabilidade ou improbabilidade de todos os juízos⁷¹, e apresenta o método céptico de contestação da pretensão dogmática como um método caracterizado pela *oposição* de teses, independentemente da tese que estiver em causa. Pascal, por seu turno, segue também uma estratégia discursiva definida pela contradição ou contestação — definida por um ataque em todas as direcções, que visa pôr em sobressalto o *estacionamento* do sujeito em qualquer uma das posições possíveis do ponto de vista natural, e nesse sentido denuncia tanto os erros de uma perspectiva como os erros da perspectiva contrária. O modelo "*du pour au contre*" — que analisámos no segundo capítulo —, embora com uma diferença significativa em relação ao método céptico⁷², exemplifica de algum modo aquilo que se pretende vincar. O fragmento 130, porém, põe em evidência, de uma forma ainda mais clara, este aspecto fundamental da estrutura que sustenta o projecto apologético nunca levado a cabo:

S'il se vante je l'abaisse.

S'il s'abaisse je le vante.

⁷¹ Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, I, IV, 10.

⁷² Como indicámos na nota 27, a diferença significativa reside no facto de o modelo "*du pour au contre*" pressupor uma progressão possível no sentido da aproximação à verdade, ao passo que o modelo céptico de contradição estabelece apenas uma repetida *negação* do valor de verdade das teses em causa.

Et le contredis toujours.

Jusqu'à ce qu'il comprenne

*Qu'il est un monstre incompréhensible.*⁷³

Estes versos deixam claro aquilo que Pascal se propunha fazer na apologia: mostrar que as opiniões do ponto de vista natural são passíveis de crítica, por causa das razões atrás explicadas, entre outras, e assim tentar provocar no leitor uma crise quanto ao *modo* de procurar a verdade. Acontece que, nesse processo de *abalroamento* das posições possíveis do ponto de vista natural, também o cepticismo é visado — eis o aspecto que pretendemos agora sublinhar. Trata-se de um aspecto decisivo para a compreensão da perspectiva de Pascal e daquilo que a distingue da perspectiva céptica. O cepticismo proclama um ataque perpétuo às teses dogmáticas; e a sua validade funda-se, para os seus adeptos, no reconhecimento da atitude céptica como a possibilidade de escapar ao erro epistemológico e existencial da *fixação da verdade* — embora um céptico autêntico não o assuma expressamente, sob pena de incorrer na *dogmatização do cepticismo*. O ataque que está em jogo no pensamento de Pascal, por seu turno, põe em causa o próprio cepticismo. O que queremos dizer é que uma das posições do ponto de vista natural que Pascal se empenha em contradizer — uma das posições para que o "et le contredis toujours" do fragmento 130 remete — é a possibilidade que o cepticismo configura. O alvo crítico dos cépticos são os dogmáticos; o alvo crítico de Pascal *inclui também os cépticos*.

Uma boa maneira de resumir o que Pascal pensa acerca do cepticismo — relegando agora para segundo plano o facto facilmente reconhecível de que não estamos em condições de duvidar das categorias estruturais do pensamento⁷⁴ — passa pela referência ao princípio expresso no fragmento 150, no qual, a propósito de um outro problema, escreve que "*C'en serait assez pour une question de philosophie, mais ici où il va de tout...*"⁷⁵. Numa consideração descomprometida com as exigências que a

⁷³ Cf. fr. 130.

⁷⁴ Cf. fr. 110.

⁷⁵ Cf. fr. 150.

vida na prática põe, o cepticismo aparecerá, por comparação com o dogmatismo, como a posição relativa ao problema da verdade que parece menos atentar contra a razão natural, porque corresponde à recusa da adesão a teses cujo valor pode sempre ser posto em dúvida, num processo infinitamente reflexivo de sabotagem do próprio ponto de vista. Pascal chega a afirmar que, em chave epistemológica, "Le pyrrhonisme est le vrai"⁷⁶. Mas "ici où il va de tout" o caso é diferente. *Aqui onde está em causa tudo*, a vida toda, não só os problemas que ocupam as nossas manhãs filosóficas, mas o desempenho vital na sua contínua e calorosa exigência de determinação - *aqui* onde se requer um sentido para o movimento insusceptível de anulação, aqui onde viver é viver *em nome* de alguma coisa, o cepticismo não oferece uma resposta satisfatória. O cepticismo é uma fantasia racionalista que não se adequa ao carácter estruturalmente *dogmático* da existência, que não responde à exigência de fixação de teses e à necessidade de sentido nas quais o acontecimento de lucidez do homem está constituído, e que não tem em linha conta aquilo a que Pascal poderia chamar as exigências do *coração*. O modo como Pascal encara a visão céptica resume-se da seguinte forma: é inteligente, mas não *funciona*. Não resolve. Não serve.

Apesar do reconhecimento da falta de acuidade e penetração da razão natural, Pascal crê que a *pressão de verdade* tem de ser resolvida de alguma maneira. A impossibilidade de viver na *indeterminação* põe de parte um certo tipo de solução existencial; é esta impossibilidade que Pascal invoca para, depois de ter criticado o dogmatismo do ponto de vista natural, criticar também o cepticismo, e propor um método diferente de resolução da questão da verdade. Por outras palavras, podemos afirmar, como síntese do que se acabou de expor, que a peculiaridade da reflexão de Pascal acerca da racionalidade tem a ver com a necessidade de co-habitação de dois elementos fundamentais. Os dois elementos são o fracasso epistémico da razão natural e a irreducibilidade da *precisão de verdade*. A necessidade de encontrar um equilíbrio entre estes dois elementos resulta na rejeição do dogmatismo e do cepticismo, e impõe a urgência de um *salto* para lá das soluções encontradas pelo ponto de vista natural.

⁷⁶ Cf. fr. 691.

A fraqueza da razão, que focámos no capítulo anterior, é tomada por Pascal, não como um dado a favor do abandono da questão da verdade, mas como uma indicação no sentido da determinação daquele *uso* que corresponde ao *bom uso* da razão. Este bom uso, como se torna manifesto no seguimento do que foi analisado ao longo do presente estudo, não se identifica com a pretensão de alcançar pelas próprias *forças* o conhecimento da verdade.⁷⁷ Identifica-se antes com o reconhecimento do fracasso a que está votada a *pretensão de auto-suficiência* da razão natural e com o reconhecimento da necessidade de uma *aposta*, de um *salto de fé*. No fragmento 182 encontramos uma formulação esclarecedora relativamente à posição de Pascal: "*Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.*"⁷⁸. A atitude mais racional que um homem pode ter, e deve ter, é não confiar demasiado na sua razão. O fragmento 188 expressa também uma tese semelhante: "*La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela.*"⁷⁹ A razão é *fraca* se não reconhece a própria insuficiência; é pouco lúcida, pouco aguda, se não se abre a possibilidades de sentido *para lá* do ponto a que as suas investigações críticas lhe permitem chegar.

Em que medida é que aquilo que tem vindo a ser explicado determina a análise da figura do *semi-sábio* e da crítica desenvolvida por Pascal aos pensadores a quem tal designação faz justiça? O principal aspecto a salientar prende-se com o facto de a denúncia dos *semi-sábios* levada a cabo nos *Pensamentos* não ter a ver, afinal, com a crença na possibilidade de haver um contacto com a verdade, *tout-court*, mas com uma *modalidade específica* dessa crença: a crença na possibilidade de se chegar a um contacto com a verdade *através de um esforço de desenvolvimento crítico da razão natural*. Que haja um contacto com a verdade — melhor: que haja uma completa e radical *conversão* à verdade — é, aliás, o único propósito e a única razão de ser da obra inacabada de Pascal. O erro dos *semi-sábios* tem antes a ver com o *modo de resolução* da petição de verdade: tem a ver com a crença nas próprias capacidades naturais, com

⁷⁷ Cf. fr. 170.

⁷⁸ Cf. fr. 182.

⁷⁹ Cf. fr. 188. Podemos também referir a este propósito o fragmento 183: "*2 excès/ exclure la raison, n'admettre que la raison.*"

a crença no poder da própria inteligência enquanto meio de compreensão da existência e apuramento da verdade.

Uma última nota: haveria muito a dizer acerca dos termos em que se constitui a *aposta* que Pascal considera adequada à *exigência de determinação* e à *petição de verdade e sentido* que pressionam o ponto de vista humano; no entanto, não é possível desenvolver aqui a análise desse problema. Importa apenas frisar que a noção de aposta inclui a ideia de ausência de *certeza*, mas isso não significa que a aposta não se possa basear em critérios mais ou menos pertinentes. A *aposta* que Pascal propõe funda-se em critérios que — num sentido mais genérico do que aquele que temos vindo a pressupor — devemos descrever como *racionais*. Importa também referir que um desses critérios prende-se com a adequação do *sistema de sentido* em questão aos problemas que estão em causa na vida, entre os quais o paradoxo que tem estado em evidência — a estranha circunstância de nascermos *voltados para a verdade* e parecermos condenados a nunca a conhecer de facto:

La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes ni subsister dans aucune.

*Connaissez-donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-mêmes. Humiliez-vous, raison impuissante! Taisez-vous, nature imbécile, apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez.*⁸⁰

⁸⁰ Cf. fr. 131.

CONCLUSÃO

Afirmámos no início da nossa investigação que a figura do *semi-sábio* constitui um ponto de cruzamento de vários aspectos relevantes da reflexão desenvolvida por Pascal acerca do problema do conhecimento e do apuramento da verdade. Estamos agora em condições de enumerar — em jeito de resumo — as teses mais significativas de entre todas aquelas que a focagem das referências feitas nos *Pensamentos* aos "demi-savants", aos "demi-habiles" e aos "entendus" levou a reconhecer.

Podemos dizer que as principais ideias a reter, depois de tudo aquilo que analisámos nas páginas anteriores, são três.

A primeira tem a ver com o reconhecimento da existência de um tipo de pensador com as características atribuídas ao *semi-sábio*. Significa isto que há uma *possibilidade* do ponto de vista humano que se caracteriza por uma completa ilusão no que diz respeito à avaliação da qualidade epistémica do próprio património de saber — facto que não constitui propriamente uma novidade, mas cujo reconhecimento pode ajudar a destruir a associação demasiado precipitada e demasiado crédula que muitas vezes se estabelece entre satisfação intelectual e conhecimento efectivo da verdade. A denúncia feita por Pascal alerta o leitor para que fique em guarda contra as *aparências* de conhecimento que nos impressionam nos outros, ou que tendem a apoderar-se da nossa própria humilde inteligência. A denúncia dos *semi-sábios* é a denúncia do poder da preguiça intelectual, que causa o *estacionamento* dos homens no erro.

A segunda conclusão tem a ver com o que vimos constituir a justificação filosófica da crítica de Pascal aos *semi-sábios*. O conteúdo desta justificação — expresso através do argumento da origem das faculdades e do argumento da posição do ponto de vista na ordem do ser — produz uma mudança radical naquela compreensão inicial da figura do "demi-savant" que identificava como *semi-sábios* apenas os pensadores cuja pretensão de saber é manifestamente ambiciosa. Da consideração das razões que fundam o discurso de Pascal contra os *semi-sábios* — sobretudo as que estão em causa no segundo argumento analisado, que põe em

evidência o imbróglio epistémico no qual o carácter formalíssimo do *ser* nos lança — resulta o reconhecimento de que a característica essencial deste tipo de pensadores, a *não-correspondência entre o saber possuído e o saber reivindicado*, é um defeito comum a todos quantos pretendem saber alguma coisa.

A terceira tese que interessa reter, por último, decorre do que tentámos explicar no terceiro capítulo deste estudo. Trata-se da tese segundo a qual a circunstância de a razão natural se encontrar numa situação muitíssimo precária no reino do conhecimento — tal como descrito em alguns textos dos *Pensamentos* — não constitui necessariamente a negação da possibilidade de o homem conhecer a verdade e *viver* nela. Segundo Pascal, os argumentos estudados, bem como outros elementos que não pudemos considerar, indicam o fracasso irremediável de um *determinado modo* de tentar resolver a petição de verdade que define o ponto de vista humano; mas, apesar disso, continua em aberto a possibilidade de encontrar a verdade por outra via.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes:

PASCAL, Blaise, *Œuvres Complètes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963.

PASCAL, Blaise, *Pensées* (ed. Michel Le Guern), Éditions Gallimard, Paris, 2004.

2. Outras obras:

EPICTETO, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual, and Fragments*, ed. bilingue (grego e inglês), tradução de W. A. Oldfather, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, 1956-59.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, 3 vols., Garnier-Flammarion, Paris, 1998-2000.

NICOLE, Pierre de, *Essais de Morale*, ed. André Chevalier, Paris, 1737.

PLATÃO, *Apologie de Socrate*, introdução, notas e tradução de Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1997.

SEXTO EMPÍRICO, *Outlines of Pyrrhonism*, tradução de R. G. Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Londres, 1933.

3. Bibliografia secundária

3.1. Obras:

CARRAUD, Vincent, *Pascal et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

DESCOTES, Dominique, *L'argumentation chez Pascal*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

GOUHIER, Henri, *Blaise Pascal - Conversion et Apologétique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986.

MAIA NETO, José Raimundo, *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995.

NOBRE, Margarida Dias, *Divertissement, Fuga e Miragem no Pensamento de Pascal*, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2011.

POPKIN, R., *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

SELLIER, Philippe, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, Paris, 1995.

STROWSKI, Fortunat, *Les Pensées de Pascal*, Mellottée, Paris, 1948.

3.2. Artigos:

POPKIN, Richard H., "The 'Incurable Scepticism' of Henry More, Blaise Pascal and Soren Kierkegaard", in *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Richard H. Popkin e Charles Schmitt, *Wolfenbütteler Forschungen*, nº 35, Harrassowitz, Wiesbaden, 1987.

THIROUIN, Laurent, "Raison des effets, essai d'explication d'un concept pascalien", *XVII^e siècle*, nº 134, janv.-mars 1982, pp. 31-50.

